HAZIRLAYANLAR
BERTELL OLLMAN
TONY SMITH

YENİ YÜZYILDA DİYALEKTİK

İNGİLİZCEDEN ÇEVİREN
ŞÜKRÜ ALPAGUT

Yordam Kitap

Bertell Ollman

New York Üniversitesi siyaset bilimi profesörlerindendir. Aynı üniversitede diyalektik yöntem ve sosyalist teori üzerine dersler vermektedir.

Yazarın başlıca eserleri Türkçede Yordam Kitap tarafından yayınlanmıştır:

Alienation: Marx's Conception of Man in Capitalist Society (New York, 1971) [*Yabancılaşma: Marx'ın Kapitalist Toplumdaki İnsan Anlayışı*, çev. Ayşegül Kars, 2012].

Dialectical Investigations (Routledge, 1993) [*Diyalektik Soruşturmalar*, çev. Cenk Saraçoğlu, 2011].

Dance of the Dialectic (University of Illinois Press, Urbana ve Chicago, 2003) [*Diyalektiğin Dansı*, çev. Cenk Saraçoğlu, 2006, 3. basım: 2011].

Marxism: An Uncommon Introduction (Stirling Yayınları, Yeni Delhi, 1991) [*Marksizme Sıra Dışı Bir Giriş*, çev. Ayşegül Kars, 2009, 2. basım: 2011].

Tony Smith

Iowa Eyalet Üniversitesi'nde (ABD) Felsefe ve Din İncelemeleri Profesörü ve Kürsü Başkanıdır. Kitapları arasında, *Globalization: A Systematic Marxian Account* (Küreselleşme: Sistematik Bir Marksçı Yorum), *Technology and Capital in the Age of Lean Production* (Yalın Üretim Çağında Teknoloji ve Sermaye), *Dialectical Social Theory and its Critics* (Diyalektik Toplumsal Kuram ve Eleştiricileri) ve *The Logic of Marx's Capital* (Marx'ın *Kapital*'inin Mantığı) sayılabilir.

Eserin orijinal adı:

Dialectics for the New Century
(Palgrave Macmillan, 2008, New York)

YENİ YÜZYILDA DİYALEKTİK

Hazırlayanlar
Bertell Ollman - Tony Smith

İngilizceden Çeviren
Şükrü Alpagut

Yordam Kitap: 176 • Yeni Yüzyılda Diyalektik • Bertell Ollman-Tony Smith
ISBN 978-605-5541-88-0 • *Çeviri:* Şükrü Alpagut • *Kitap Editörü:* Erkin Özalp
Kapak ve İç Tasarım: Savaş Çekiç • *Sayfa Düzeni:* Gönül Göner
Birinci Basım: Şubat 2013 • *Yayın Yönetmeni:* Hayri Erdoğan
© Palgrave Macmillan, 2008; © Yordam Kitap, 2011

Yordam Kitap Basın ve Yayın Tic. Ltd. Şti. (Sertifika No: 10829)
Çatalçeşme Sokağı No: 19 Kat: 3 Cağaloğlu 34110 İstanbul
T: 0212 528 19 10 F: 0212 528 19 09
W: www.yordamkitap.com **E:** info@yordamkitap.com

Baskı: **Pasifik Ofset** (Sertifika No: 12027)
Cihangir Mah. Güvercin Caddesi Baha İş Merkezi A Blok
Haramidere - İstanbul
Tel: 0212 412 17 77

YENİ YÜZYILDA DİYALEKTİK

İÇİNDEKİLER

KATKIDA BULUNANLAR ... 9

1
GİRİŞ • *Bertell Ollman* ve *Tony Smith* ... 11

2
NİÇİN DİYALEKTİK? NİÇİN ŞİMDİ? • *Bertell Ollman* ... 21

3
DİYALEKTİK VE SİSTEM KURAMI • *Richard Levins* ... 47

4
DOĞANIN DİYALEKTİĞİ VE MARKSİST EKOLOJİ
John Bellamy Foster ... 79

5
SANA REDDEDEMEYECEĞİN BİR TEKLİFTE BULUNACAĞIM
Bill Livant ... 121

6
BELİRMENİN DİYALEKTİĞİ • *Lucien Sève* ... 123

7
MEKÂN-ZAMANIN DİYALEKTİĞİ • *David Harvey* ... 140

8
DİYALEKTİĞİN DİRENGENLİĞİ: ÜÇ YER • *Fredric Jameson* ... 167

9
İKİ AYAK ÜSTÜNDE YÜRÜMENİN DİYALEKTİĞİ • *Bill Livant* ... 185

10
DİYALEKTİK DÖNÜŞÜMLER: TELEOLOJİ,
TARİH VE TOPLUMSAL BİLİNÇ • *István Mészáros* ... 188

11
DİYALEKTİK VE DEVRİM: TROÇKİ, LENİN, LUKÁCS
Michael Löwy ... 208

12
DİYALEKTİK VE DEVRİM, ŞİMDİ • *Savas Michael-Matsas* ... 223

13
SİSTEMATİK BİR KÜRESELLEŞME DİYALEKTİĞİNE DOĞRU
Tony Smith ... 244

14
HEGEL'İN HALKA ÇÖREĞİNDEKİ DELİK • *Bill Livant* ... 270

15
SERMAYENİN DİYALEKTİĞİ: UNOİST BİR YORUM
Thomas T. Sekine 272

16
SİSTEMATİK DİYALEKTİK • *Christopher J. Arthur* 286

17
YİRMİ BİRİNCİ YÜZYILDA MARKSİST FEMİNİST DİYALEKTİK
Nancy Hartsock 300

18
PRAKSİS OLARAK DİYALEKTİK • *Joel Kovel* 317

19
LIVANT'IN KELLİK İLACI • *Bill Livant* 328

20
DİYALEKTİK VE BİLGELİK • *Ira Gollobin* 332

DİZİN 349

KATKIDA BULUNANLAR

✸

Christopher J. Arthur, Felsefe Bölümü (Emeritus), Sussex Üniversitesi, İngiltere

John Bellamy Foster, Sosyoloji Bölümü, Oregon Üniversitesi, ABD

Ira Gollobin, avukat ve bağımsız bilim insanı, ABD

Nancy Hartsock, Siyaset Bilimi Bölümü, Washington Üniversitesi, ABD

David Harvey, Antropoloji Bölümü, New York Kent Üniversitesi, ABD

Fredric Jameson, Edebiyat Programı, Duke Üniversitesi, ABD

Joel Kovel, Toplumsal İncelemeler Bölümü, Bard Koleji, ABD

Richard Levins, Halk Sağlığı Fakültesi, Harvard Üniversitesi, ABD

Bill Livant, Psikoloji Bölümü, Regina Üniversitesi, Kanada

Michael Löwy, Ulusal Bilim Araştırmaları Enstitüsü, Paris, Fransa

István Mészáros, Felsefe Bölümü (Emeritus), Sussex Üniversitesi, İngiltere

Savas Michael-Matsas, Atina Üniversitesi, Yunanistan

Bertell Ollman, Siyaset Bölümü, New York Üniversitesi, ABD

Thomas T. Sekine, Ticaret Fakültesi, Aichi-Gakuin Üniversitesi, Japonya

Lucien Sève, bağımsız bilim insanı, Fransa

Tony Smith, Felsefe ve Din İncelemeleri Bölümü, Iowa Eyalet Üniversitesi, ABD

1

GİRİŞ

✸

Bertell Ollman ve *Tony Smith*

> [Marx ile Engels'in] Tüm yazışmaların[ın] deyim yerindeyse odağını, onlarda dile getirilen ve tartışılan tüm fikirlerin birbirine kavuştuğu merkezî noktayı tek bir sözcükle tanımlamaya çalışsaydık, o sözcük *diyalektik* olurdu. Maddeci diyalektiğin, temellerinden başlayarak bir bütün olarak ekonomi politiğin yeniden şekillendirilmesine, tarihe, doğa bilimine, felsefeye ve işçi sınıfının politikasına ve taktiklerine uygulanması: Marx'ı ve Engels'i öncelikle ilgilendiren, en esaslı ve en yeni katkılarını yaptıkları ve devrimci düşünce tarihinde yetkinlikle kaydettikleri ilerlemeyi oluşturan şey işte buydu.
>
> (Lenin, 1973, 554)

Böyle mükemmel biçimde vurgulandığını görünce (Troçki'nin, Lukács'ın, Gramsci'nin, Luxemburg'un, Mao'nun ve Sartre'ın çalışmalarında da benzer yorumlara rastlanabildiğinden), insan, günümüzde, en azından Marksistler arasında, diyalektiğin iyi anlaşılmış ve diyalektik çalışmaların istisna değil kural haline gelmiş olması gerektiğini düşünebilir. Ama hepimizin bildiği gibi, durum böyle değil.

Marx, 1858'de Engels'e yazdığı bir mektupta, eğer zaman elverirse, Hegel'in diyalektik yöntemi konusunda yaptığı akılcı yeniden yapılandırmayı açıklığa kavuşturacak bir şeyler yazmak istediğini söylüyordu (Marx ve Engels, 102). Bir devrimci olarak yaşamasının getirdiği ivedi gereklilikler ve ilk sınırlarını çok aşan ekonomi politik çalışmaları nedeniyle, Marx, diyalektik konusuna dönme fırsatını hiçbir zaman bulamadı. Marx'ın konuyla ilgili bölük pörçük sözlerinden ve kuramlarında diyalektiği kullanış biçiminden yararlanarak bu diyalektiği inşa etme görevi onun izleyicilerine kaldı. Bununla birlikte, Marx'ın kılavuzluğu olmayınca ortaya çıkan başlıca sonuç, bazı Marksist bilim insanlarını (bir kuşak önce Althussercileri, daha yakın zamanda da kendilerine "Analitik Marksistler" diyenleri) diyalektiği bütünüyle terk etmemizi savunma noktasına götüren sert tartışmaların bir yüzyıldan uzun bir süre boyunca devam etmesi olmuştur. Ama hiçbir fikir kendi biçiminden ayrı olarak kavranamaz ve Marx'ın tüm kuramlarının biçimi diyalektiktir. Dolayısıyla, Marksizm dünyayı anlamamıza yardım ettiği sürece, Marksizme ilişkin anlayışımızı ilerletmek için diyalektiği incelemeye gereksinim duyacağız.

Elinizdeki kitap bir "Diyalektiğe Giriş" kitabı olmayı amaçlamadığı gibi, diyalektiğin ne olduğunun veya nasıl kullanılacağının sistematik bir yeniden ifadesi de, bu alanda süregiden ana tartışmalara ilişkin bir inceleme de değildir; ama yine de izleyen sayfalarda bunların hepsinden bir şeyler bulunabilir. Burada Marksist diyalektiğin bazı çeşitlerine yer verilmesine rağmen, bu seçkinin diyalektik düşüncenin güncel durumu konusunda yeterli bir genel bakış sunduğunu ileri sürmek de abartı olur.

Yapmaya çalıştığımız şey, yalnızca, bugün diyalektik üzerinde çalışmakta olan önemli Marksist düşünürlerin bazılarını tanıtmaktır. Bu nedenle, onların kaleme aldıkları şeylerin –bir bütün olarak bakıldığında– alışılmamış bir "Diyalektiğe Giriş" oluşturması, diyalektiğin ne olduğuna veya nasıl kullanılacağına ilişkin eşitsiz ama yine de sistematik bir yeniden betimleme,

bu alandaki ana tartışmalara ilişkin bir inceleme ve diyalektik sanatının güncel durumunu -çeşitliliği aracılığıyla- olabildiğince iyi resmeden bir tablo oluşturması şaşırtıcı değildir.

Kısa bir "diyalektik" tanımı yapmak mümkün müdür? Batı düşüncesi tarihinde bu terim farklı bağlamlarda oldukça farklı anlamlar taşımıştır.[1] Batı geleneğinde diyalektiğin Herakleitos ile başladığı öteden beri söylenir. "Hakiki" gerçekliğin değişmez olduğunu düşünenlerin aksine, Herakleitos evrenin sonsuz bir akış içinde olduğunu savunuyordu. Sokrates'e göre diyalektik, evrenin dinamizmiyle ilgili olmaktan çok, entelektüel tartışmanın, tarafların altta yatan varsayımlarına karşı dile getirilen itirazlarla ilerleyen dinamizmiyle ilgiliydi. Sonrasında, Aristoteles, onu belagat ile mantık arasında bir yerlerde duran bir savlama biçimi olarak ele alarak, Sokrates'in diyalektiğini sistematikleştirdi. Aristoteles'in düşüncesine göre, belagat gibi diyalektik konuşmanın da amacı karşıdaki kişiyi ikna etmek olmakla birlikte, diyalektiğin akılcı tartışmayla anlaşmazlıkları alt etmeye çalışması, onu mantığa yaklaştırıyordu. Bununla birlikte, mantıksal savlamanın aksine, diyalektik konuşma, genel kabul gören öncüllerden gerekli sonuçlar çıkarmaz. Onun yerine, belirli savlardaki çelişkileri açığa çıkararak, bunların düzeltilmesini, hatta terk edilmesini zorunlu kılar ve tartışan tarafları daha akılcı bir uzlaşmaya yaklaştırır. Bu diyalektik anlayışı Batı felsefesinde ortaçağ ve erken modern çağ boyunca geçerliliğini sürdürmüştür.

Kant ile büyük bir değişiklik meydana gelmiştir. Kant'a göre "diyalektik", tartışmaların akılcı uzlaşma yönünde ilerleyebilmesini sağlayan bir süreci değil, akıl ne zaman kendi belirlenmiş sınırlarını aşarak şeylerin nihai mahiyetini araştırmaya kalkışsa ortaya çıkan düş kırıcı ve kesinlikten uzak sonuçları ifade eder. Kant'ın felsefesinde diyalektik, tartışan taraflardan her birisinin kendi çelişkilerini çözüme kavuşturamadan diğer tarafın çeliş-

1. Diyalektik kuramı geliştirme çabalarına Batılı felsefî gelenek dışından yapılan çok sayıdaki ve çeşitlilik oluşturan katkıların izini sürmek için daha pek çok çalışma yapılmasına gerek vardır.

kilerini ortaya serdiği sonu gelmez bir tartışmalar dizisi haline gelir. Kant'ın izinden giden Hegel, karşıt konumlar kendi içlerinde tam ve bağımsız sayıldığı sürece, aralarındaki karşıtlığın çözülemez olduğunu kabul eder. Ama Hegel şunu sorar: Karşıt konumları neden tam ve bağımsız saymak zorunda olalım? Örneğin, "özgürlük" ile "gereklilik" arasında neden seçim yapalım? Çok daha iyi olan başka bir seçenek vardır: karşıt görünen konumların yalnızca karmaşık bir gerçekliğin tek yanlı ifadeleri olduğunu kabul etmek. Hegel'in ünlü tezinde söylediği gibi "Hakikat, bütündür" ve yeterince kavranması için, tüm bu kısmi ve tek yanlı hakikatlere kendi düşünüşümüzde bir yer bulmamız gerekir. Hegel'in diyalektik anlayışının anahtarı, önceden uzlaşmaz olan konumları daha yüksek düzeyli bir çerçevenin içinde uzlaştıran bir pozitif sonuç doğrultusundaki harekettir (Pinkard, 1987). Onun *Mantık Bilimi* adlı yapıtı, Batı felsefesinin tüm temel kategorilerinin, bağımsız duruşlar olarak alındıklarında ortaya çıkan çelişkiler bir kez titizlikle ele alınıp çözüme kavuşturulduğunda, tek bir tutarlı bütünün içine yerleştirilebileceğini göstermeye yönelik eşi benzeri olmayan ve bir daha tekrarlanamayacak bir girişimdir. Hegel, *Hukuk Felsefesi*'nde, bireysel aktörlerin özerk öznelliğine yapılan tek yanlı vurgunun da, topluluğun bireye göre öncelikli olmasına yapılan tek yanlı vurgunun da, söz konusu iki "ilke"nin modern topluma ait toplumsal ve siyasal kurumlarda sergilediği uzlaşmayı yeterince kavrayamayacağını gösterme girişiminde bulunmuştu.

Marx'ın Hegel'den neleri az çok değiştirmeden devraldığı, Hegel'deki neleri değiştirdiği ve neleri reddettiği hâlâ tartışma konusu olsa bile, Hegel'in diyalektiğinin kendi entelektüel gelişiminde taşıdığı önemi Marx bizzat belirtmiştir. Hegel'in modern düzenin uzlaşmaz karşıtlıklarının modern devlette yeterince aşıldığı yolundaki iddiasını Marx'ın kesinkes reddettiği tartışılmaz bir gerçektir. Dolayısıyla, Hegel'in diyalektiğinin olumlayıcı olduğu noktada Marx'ın diyalektiği eleştiricidir. Ayrıca Marx'ın diyalektiği, eski Yunanlılardan Hegel'e kadar Batıdaki

diyalektik düşünüşe damga vuran türden kopuk entelektüel tefekkürden çok, büyük ölçüde, pratik eylemliliğe dayalı bakış açısını temel alarak gelişmiştir.

"Diyalektik" teriminin Batıdaki tarihinin bu kabataslak sunumu, son derecede kısaltılmış ve aşırı yalınlaştırılmış olmasına karşın, diyalektiğin ne olduğu konusunda bir oydaşma beklememeleri gerektiği konusunda okuyucuları uyarmak için yeterli olmalı. Bununla birlikte, yeni okuyucuları sonraki metnin karmaşıklıklarına hazırlamaya yardımcı olacaksa, sunuş yazılarında basitleştirme yapılması hoş görülür; dolayısıyla –aynı kanıyı paylaşmayan yazarlarımızdan özür dileyerek belirtelim– özet olarak diyalektik işte budur.

Diyalektik, dünyada ya da dünyanın herhangi bir kısmında süregiden somut değişiklikleri ve etkileşimleri gözden kaçırmadan ve çarpıtmadan yakalayan bir düşünüş biçimi ve bir dizi bağlantılı kategoridir. Bu nedenle, bu niteliklere sahip olduğu ölçüde, aynı zamanda, toplum dâhil tüm dünyanın tanımlanmasıdır. Diyalektik, bu şekilde kavranan bir gerçekliği araştırmak ve bulgularımızı çoğunluğu diyalektik olarak düşünmeyen başkalarına sunmak için bir yöntem de sağlar. Ana inceleme konumuz olarak kapitalizmi alırsak, diyalektiğin kapitalizmi açıkladığı söylenemez. Diyalektik, daha çok, bizim de içinde yer aldığımız kapitalist ilişkileri ve süreçleri, ortaya çıkmış, halen ortaya çıkmakta ve ileride ortaya çıkacak olan halleriyle anlamamıza yardımcı olur. Diyalektiği kullanarak –ve çok sayıda ciddi görgül araştırmayla– kapitalizmi oluşumu içinde açıklayabilen bir kuram geliştirebiliriz. Marksizm işte böyle bir kuramdır.

Bu kısa "diyalektik" tanımı yapma riskini aldıktan sonra, diyalektiğin neredeyse her yönünün tartışmalara konu olduğunu hemen ekleyelim. Bu alandaki belli başlı tartışmalara bir göz atıldığında bu açıkça ortaya çıkar: Marx'ın diyalektiği, dünyanın gerçekten var olduğu halin bir yansıması mıdır (bir ontoloji midir?), dünya hakkında bilgi edinmenin bir yolu mudur (bir epistemoloji midir?), yoksa her ikisi midir? Toplum dâhil do-

ğanın tümü için mi, yoksa yalnızca toplum için mi geçerlidir? Kapitalist üretim biçimi içindeki organik etkileşimle mi sınırlıdır, yoksa tarihsel değişimi de ele alır mı? Başta Marx'ın büyük yapıtı *Kapital* için olmak üzere, öncelikle bir sergileme yöntemi midir, yoksa bir sorgulama yöntemini de içerir mi? Ve elbette, diyalektikle ilgili kategorilerin (çelişki, içsel ilişkiler, bütünsellik, özdeşlik/farklılık, nicelik/nitelik, yadsımanın yadsınması vb.) hangisi ya da hangi ikisi, Marx'ın açıklamasının merkezinde yer alır? Son olarak, eğer aralarında bir fark varsa, Marx'ın diyalektiği Engels'in yazılarında çok daha ayrıntılı olarak sunulan diyalektik görüşünden ne şekilde ayrılır? Kitabımız bu tartışmalar ekseninde düzenlenmiş olmamakla birlikte, izleyen sayfalarda bunların hepsine bir ölçüde değinilmiştir.

Bir kayıt ve bir meydan okuma: Kapitalist toplumda düşünüşümüzün diyalektik hale gelmesini kısıtlayan ciddi sınırlar bulunur. Kısa aralıklarla her türden kargaşayı yaşayan bir toplum olarak, diyalektiği başka herhangi bir toplumda olduğundan daha gerekli kılar, ama nesnelleştirilmiş (*reified*) toplumsal biçimleriyle ve sürekli genişleyen bilinç oluşturma sektörüyle kendi mensupları için diyalektik olarak düşünmeyi tüm diğer toplumlarda olduğundan daha fazla güçleştirdiği de doğrudur. Bu engeller olmasaydı, diyalektik belki de insanlara kolay gelirdi. Bunu dikkate alan bazı kişiler, diyalektiği, tüm böyle engellerin ortadan kaldırıldığı komünizmin sağduyusu olarak tasavvur etmişlerdir. Ne var ki, yüz yüze olduğumuz soru şudur: İnsanların *bugün daha* diyalektik olarak düşünmelerine yardımcı olabilir miyiz? Bunu yapmayı denemekten başka seçeneğimiz yok, çünkü ilgili bağlantıları ve daha büyük (ve daha uzun) resmi daha fazla kavramak, diyalektik ile sınıf bilinci kazanma arasındaki ilişki nedeniyle, herhangi bir komünist geleceği ortaya çıkarmanın zorunlu bir ön koşuludur.

Bu kitap, herhangi bir yerinden başlanmasını ve herhangi bir yerinde bırakılmasını göreceli olarak kolaylaştıracak biçimde düzenlenmiştir. Ollman'ın denemesi, diyalektiğin bir tür çözüm

yolu sağladığı hem epistemolojik hem de siyasal sorunları ortaya koyuyor. Ollman'ın buradaki başlıca tasası, özellikle Marx'ın kapitalist bugünün içinde "gizlenmiş" olduklarını düşünmesi ölçüsünde, sosyalist ve komünist gelecekle ilişkili potansiyeli anlamamıza ve araştırmamıza diyalektiğin nasıl yardımcı olduğuyla ilgilidir.

Richard Levins, içerdiği karşılıklı bağımlılık ve bütünsellik kavramları sık sık diyalektik düşüncedeki "eş değerlileriyle" karıştırılan sistem kuramı ile diyalektiği karşılaştırıyor. Levins'e göre sistem kuramı, karmaşıklığın ve değişimin doğurduğu problemlerle cebelleşmeye yönelik olumlu ama yine de indirgemeci bilimsel kuruluşu nedeniyle ister istemez sınırlı kalan bir girişimi temsil etmektedir.

"Batılı Marksistler"in birçoğu "doğa diyalektiği" kavramını "Engels'e ait" sayıp açıkça reddederken, John Bellamy Foster, toplum ile doğa arasındaki tek bir bütünsellik içinde var olan içsel ilişkileri vurgulayan ekolojik Marksizmin Marx'ın kendi diyalektik ontolojisine çok daha yakın olduğunu savunuyor. Bu, aynı zamanda, toplumumuzun giderek ağırlaşan doğaya yabancılaşmasını kavramak için en uygun yaklaşımdır ve güncel ekolojik krizi ele almak için yeterli olan biricik çerçeveyi sunmaktadır.

Lucien Sève, hem doğa hem de toplum bilimlerinde kritik öneme sahip bir süreç olan belirme (zuhur) sürecini kavramada doğrusal (diyalektik olmayan) düşünürlerin yaşadıkları mantıksal problemleri tartışıyor. Sève'e göre, belirme sürecini, önceden var olan nitelikleri, değişim sırasında varlık kazanan hakikaten yeni niteliklerle iç içe sokan bir süreç olarak kavramamıza ancak diyalektik olanak sağlar.

David Harvey, "mekân"ın ve "zaman"ın mutlak, göreceli ve ilişkisel tanımlarının yanı sıra, "mekân-zaman" deneyimini irdeliyor. Manhattan'daki "Sıfır Noktası"ndan Marksist değer ve sınıf bilinci kuramlarına kadar uzanan karmaşık olguların analizleri yardımıyla, mekânı ve zamanı birbiriyle diyalektik bir gerilim içinde tutmanın önemini gözler önüne seriyor.

Fredric Jameson, diyalektiği, şimdiki zamanda ancak kusurlu biçimde anlaşılan geleceği düşünmenin bir yolu olarak algılıyor. Marx, Hegel, Derrida, Barthes ve Brecht, tarihsel olarak konumlandırılan ve tamamen açık uçlu olan çelişki merkezli bir diyalektiğe yönelik olarak Jameson'ın giriştiği arayışta sorgulanan temel kişilerdir.

István Mészáros'un makalesi, bütünsellik kavramının merkezî konumda olduğu bir diyalektik analiz için, çoğunlukla Marksizmin pozitivist yorumlarıyla ilişkilendirilen temel/üstyapı mecazını yeniden ele alıyor. Mészáros, düşünceye temelden gelen ana yapısal kısıtlamaları saptadıktan sonra, siyasal dönüşüm görevi için yeterli bir toplayıcı bilincin ortaya çıkması için gerekli olan değişiklikleri irdeliyor.

Michael Löwy, karşıtların birliği ve bütünsellik kategorisi konusunda Troçki'nin, Lenin'in ve Lukács'ın sahip oldukları kavrayışın onların ekonomik belirlenimcilikten kaçınmalarına, tarihi çelişkili ve (önceden belirlenmiş olmaktan çok) açık uçlu bir süreç olarak anlamalarına nasıl yardımcı olduğunu tartışıyor. Belirli toplumsal oluşumların özgüllüğü ile dünya kapitalizminin tümelliği arasında diyalektik bir sentez yapma gerekliliğini anlamaları da onları ulusalcılığın tüm o baştan çıkarıcı çekiciliğine kapılmaktan korumuştu.

Savas Michael-Matsas, diyalektik yöntemin hâlâ Marx'ın ilk başta tanımladığı şey olduğunu savunuyor: egemen sınıf ve egemen ideoloji için bir rezalet ve tiksinti. Walter Benjamin'in doğrusal zamanla ilgisini kesmiş bir "Şimdi" anlayışına gönderme yapan Michael-Matsas, küreselleşmiş kapitalizmin çelişkilerini ve gelip geçici mahiyetini ortaya koyarak bu kapitalizmin olumsuzluğuna ilişkin bir diyalektik geliştiriyor.

Tony Smith, (1) sosyal devletçi, (2) neoliberal, (3) katalitik devletçi ve (4) demokratik-kozmopolit küreselleşme modelleri arasında diyalektik bir bağlantı olduğunu, bunların her birinin önceki modelin "yapısal çelişkiler"ini ele aldığını savunuyor.

Kapitalist küresel düzenin çözülemez çelişkilerini ve uzlaşmaz toplumsal karşıtlıklarını ancak sosyalist bir küreselleşme biçiminin alt edebileceği sonucuna varıyor.

Tom Sekine, diyalektiği sermayenin (ve *Kapital*'in) mantığı olarak, sermayeyi bize kendi öyküsünü "anlatırken" pür dikkat dinleyerek öğrenebileceğimiz bir mantık olarak sunuyor. Onu "işitebiliriz", çünkü bizzat bizim, kapitalist üretim biçimi içindeki toplumsal rollerimizi yerine getirerek yazdığımız bir öyküdür bu.

Christopher J. Arthur, Marx'ın diyalektiğinin tarihsel değil, sistematik olduğu konusunda Sekine'nin görüşüne katılıyor. Arthur'a göre, Hegel'in diyalektiği gibi Marx'ın diyalektiği de, temsil ettikleri bütünün (Marx için sermayenin, Hegel için düşüncenin) eşit ölçüde birbirine bağımlı koşullarını yansıtan kavramlar arasındaki mantıksal bağlantıları ifade etmektedir.

Nancy Hartsock, feministlerin özel ilgisini çekecek bir diyalektik yöntem kurmak istiyor. Bu amacını gerçekleştirmeye çalışırken, dikkatini büyük ölçüde diyalektik hakikat kuramına, öznelliğin ve etkenliğin tarihteki yerine ve özellikle kapitalist çağda bilgi ile iktidar arasındaki ilişkiye odaklıyor.

Joel Kovel'in makalesi, diyalektiğin hakikati aramak için bir yöntem olmakla kalmayıp, aynı zamanda bir praksis biçimi olduğunu vurguluyor. Diyalektiğin tarihçesiyle başlayan Kovel, diyalektiğin mücadele yaşayan toplumlarda ortaya çıktığını, gereksinim duyulan değişikliği gerçekleştirmeye yardımcı olmak için mücadelenin mantığını (biçimlendirilmiş olsun ya da olmasın) kullandığını ileri sürüyor.

Ira Gollobin, başkalarının ima etmiş olabileceği ama hiç kimsenin geliştirmediği diyalektik ile bilgelik (hikmet) arasındaki bağlantıyı gözler önüne sererek kitabımızı sonuca bağlıyor. Gollobin'in tezine göre, ilkel insanın entelektüel emeklemelerinden Marksizmin yaratılmasına kadar uzanan diyalektik düşüncenin gelişimi bilgeliğin gelişimiyle bir arada yürümüştür.

Bill Livant'ın kitap içine serpiştirilmiş dört kısa yazısı, en yaratıcı Marksist öğretmenlerimizden birinin yeni yetme öğrencilerini özdeşliğin/farklılığın, çelişkinin, özün/görünüşün ve diyalektik hareketin "sırlarıyla" nasıl tanıştırdığını gösteriyor.

Son olarak, *Science and Society*'nin yorulmak bilmez yayın yönetmeni David Laibman'a, derginin konuk editörlüğünü yaptığımız özel bir sayısından (Cilt 62, Sayı 3, 1998) doğan bu projeye verdiği destekten dolayı editörler olarak teşekkür etmek isteriz.

Kaynaklar

Lenin, V. I. 1973. *Collected Works*, Vol. XIX. Moskova: Foreign Languages Publishing House.

Marx, Karl ve Engels, Friedrich. 1941. *Selected Corespondence*, çeviren D. Torr. London: Lawrence and Wishart.

Pinkard, Terry. 1987. *Hegel's Dialectic: The Explanation of Possibility*. Philadelphia: Temple University Press.

2

NİÇİN DİYALEKTİK? NİÇİN ŞİMDİ?

✸

Bertell Ollman

Kanun tıkıyor hapse erkeği veya kadını
Çaldığında ortak toprağın üstündeki tek bir kazı
Ama kazın altından çalanlar ortak toprağı
Büyük hain onlar ama; serbest elleri kolları
Anonim, 15. yüzyıl, İngilizce

Ortak topraklar, köydeki herkesin sahip olduğu topraklardı elbette. Geç ortaçağda feodal soylular bu toprakların özel mülkleri olduğunu iddia ediyordu. Bugün üniversitelerde birbirine karşıt iki akademik eğilimin varlığından söz edebiliriz: Bir yanda ortak topraklardan kaz çalanlar üzerine çalışmalar yapanlar ("Ortak Topraklardaki Çalınan Kazlar Çalışmaları", veya kısaca O.Ç.K.) ve öte yanda da kazın altından çalınan topraklar üzerine çalışmalar yapanlar (Kazın Altından Çalınan Ortak Topraklar Çalışmaları", veya kısaca K.Ç.O.). Akademideki neredeyse her disiplinin "ana akım"ını neredeyse yalnızca birinci türdeki çalışmalar oluştururken, Marksizm, ikinci türdeki çalışmalar konusundaki başta gelen örneğimizdir.

Ortak topraklardaki kazlardan herhangi birini çalan bir insanı görmek görece kolayken (yapmanız gereken tek şey orada

olmanız, gözlerinizi açıp bakmanızdır), kazların altındaki toprağı çalan birini görmek hiçbir zaman o kadar kolay bir iş olmamıştır (belki bugünkü Rusya bunun bir istisnası olabilir). İkinci durumda hırsızlık yalnızca aşama aşama gerçekleşebilir; hırsızlık yapan kişi genellikle bir başkasının emriyle hareket eder; güç kullanımı vardır, ama yasalar ve ideoloji de kullanılır. Kısacası, bir K.Ç.O. hadisesinin ayırdına varabilmek için büyük resmin ve hadisenin gerçekleşmesi için gereken uzun zamanın kavranması gerekir. Bu iş kolay değildir ama üzerinde çalışılması gereken en önemli şey de budur. Bu bakımdan -Sovyetler Birliği'nde ve Çin'de ne olduğundan bağımsız olarak- ortak topraklarımızı, onları bizlerden çalanlardan ve şu ana kadar üzerlerindeki dokunulmazlıklardan fazlasıyla yararlananlardan geri alana kadar Marksizm güncelliğini koruyacaktır.

Geçtiğimiz yıllarda bir grup gökbilimci şu "Büyük Çekici" dedikleri şeyi keşfettiklerini ilan ettiklerinde, büyük resmi kavramının ne kadar zor olduğu gerçeği evlerimize kadar taşındı aslında. Büyük Çekici pek çok galaksiden oluşan ve bizim galaksimize, böylelikle de Güneş sistemine ve içinde yaşadığımız gezegene çok güçlü bir çekim uygulayan koskoca bir yapı. Böylesine büyük bir şeyin neden daha önce keşfedilemediğine dair bir soru üzerine gökbilimcilerden biri tam da bu galaksinin boyutunun bu keşfi geciktirdiğini söylemişti. Bu bilimciler parçalara o kadar dikkat kesilmişlerdi ki bunların neyin parçaları olduklarını görememişlerdi.

Kapitalizm de bu Büyük Çekici'ye çok benzeyen devasa bir yapıdır. Kapitalizm de kendi bünyesinde varlığını sürdüren her şey üzerinde ciddi bir etkiye sahiptir fakat o kadar büyük ve o kadar her yerdedir ki pek az kişi onu görebilir. Kapitalizmde sistem, bütün insanlar arasındaki karmaşık bir ilişkiler dizisinden, bu insanların etkinliklerinden (özellikle de onların maddi üretiminden) ve onların ürünlerinden oluşur. Fakat bu etkileşim de bir evrime tabidir ve bu yüzden de sistem bu etkileşimin zaman içindeki gelişimini, geriye doğru onun kökenlerini ve ileriye

doğru olmakta olduğu şeyi kendi içinde barındırır. O zaman, insanların kapitalizmi anlamakta -ve K.Ç.O. hadisesi gerçekleştiğinde bunun ayırdına varmakta- yaşadıkları sorun, bu şekilde ve bu ölçekte gelişen karmaşık ilişkiler dizisini kavramanın zorluğundan kaynaklanmaktadır.

Toplumdaki her şeyin birbiriyle bir şekilde ilişkili olduğunu ve bu ilişkilerin oluşturduğu bütünün yine bir şekilde ve belirli bir hızda değiştiğini kimse yadsımayacaktır elbette. Ne var ki, pek çok insan ne olup bittiğine bir anlam vermeye çalışırken toplumun sadece bir parçasına ve belirli bir andaki haline bakar, onu diğer parçalardan ayırır ve durağan olarak ele alır. Bu parçalar arasındaki bağlantılar, aynı bu parçaların gerçek tarihi ve daha fazla gelişme potansiyeli için de söz konusu olduğu gibi, bu parçaların her birinin ne olduğuna dışsalmış gibi düşünülür ve böyle olunca da tüm bunların bu parçaların tam olarak ve hatta yeterli düzeyde anlaşılması için zaruri olduğu görülemez. Sonuçta da bu bağlantıları ve onların tarihini araştırmak olması gerektiğinden çok daha zor bir hale gelir. Bu bağlantılar sona bırakılır ya da tamamıyla gözden uzak tutulur ve bunların önemli yanları gözden kaçırılır, çarpıtılır veya önemsiz görülür. Humpty Dumpty sorunu ismini verebileceğimiz bir durumdur bu. Zavallı Humpty düştükten sonra, sadece onun parçalarını yeniden bir araya getirmek değil, bu parçaların nerelere uyduğunu anlamak bile son derece zordu. Gündelik deneyimlerimizin öğeleri içlerinde bulundukları mekânsal ve tarihsel bağlamlardan yalıtıldıklarında, parçaya bütünden bağımsız bir ontolojik konum atfedildiğinde karşımıza çıkan durum da buna benzer.

II

Bunun alternatifi, yani diyalektik alternatif ise işe bütünü veri olarak almakla başlamaktır; böylelikle, bütünü oluşturan karşılıklı bağlantılar ve değişimler, bir şeyin ne olduğunun ay-

rılmaz parçaları, onun varoluşuna içsel şeyler ve onu tamamıyla anlamanın asli öğeleri olarak görülebilir. Düşünce tarihinde bu anlayışa "içsel ilişkiler felsefesi" denmiştir.[1] Var olanların üstüne yeni olgular eklemiyoruz. Yaptığımız şey sadece herkesin dünyadaki varlığını kabul ettiği karmaşık ilişkilerin ve değişimlerin ayırdına varmak ve bir sorunu irdelerken bu ilişki ve değişimleri yok saymak ve azımsamaktansa onları vurgulamaktır. Bağımsız ve özünde cansız "şeylerin" dünyasının yerine, düşüncemizde, karşılıklı bağımlılık ilişkileri içindeki süreçlerin bir dünyası gelmiştir. Bu, diyalektik düşünmenin ilk adımıdır. Ama hâlâ, bu ilişkiler hakkında herhangi bir özgül bilgiye sahip değiliz.

Çalıştığımız konuyu yakın plana almak için atılması gereken ikinci adım çoğu değişimin ve etkileşimin gerçekleştiği örüntüleri soyutlayıp ayrı bir yere koymaktır. Diyalektikle ilişkili özel sözcük hazinesindeki pek çok kavram ("çelişki", "nitelik-nicelik değişimi", "zıt kutupların iç içe geçmişliği", "olumsuzlamanın olumsuzlanması" vs.) bu görevle ilgilidir. Şeylerin değişiminin ve etkileşiminin gerçekleşme biçimindeki örüntüleri yansıtmak suretiyle bu kategoriler içine aldıkları her neyse bunu düşünce ve sorgulama ile ilişkili amaçlarla düzenlemenin bir aracı olma işini görürler. Bu kategorilerin yardımıyla, bütünün parçada ne şekilde var olduğunu, ona bir konum, bir anlam ve bir doğrultu kazandırarak parçanın yapılanmasına nasıl yardımcı olduğunu asla gözden kaçırmadan, bizi ilgilendiren belirli koşulları, olayları ve sorunları inceleyebiliriz. Daha sonra da parça(lar) hakkında öğrendiklerimizi, bütünü, onun nasıl işlediğini, nasıl gelişmiş olduğunu ve nereye yöneldiğini daha derinlemesine anlamak için kullanırız. Hem analiz hem de sentez bu diyalektik ilişkiyi sergiler.

1 Marx'ın içsel ilişkiler felsefesi hakkındaki daha geniş kapsamlı bir tartışma için, *bkz.* Ollman, Bertell (1976) *Alienation: Marx's Conception of Man in Capitalist Society*, bölüm 3 [*Yabancılaşma: Marx'ın Kapitalist Toplumdaki İnsan Anlayışı*, Yordam Kitap, 2012].

"Diyalektik yöntem" denilen şey ardı ardına gelen altı uğrağa bölünebilir. Ontolojik uğrak dünyanın esasen ne olduğuyla (yapılanmış bir bütünü veya bütünlüğü oluşturmak için birleşen, karşılıklı bağımlılık içindeki sonsuz sayıda süreç) ilgilidir. Epistemolojik uğrak böyle bir dünyayı anlamak için düşüncemizi nasıl örgütlememiz gerektiği ile ilgilenir (daha önce de gösterildiği gibi bu bir içsel ilişkiler felsefesinden yana tercih yapmayı ve değişimin ve etkileşimin başlıca örüntülerinin soyutlanarak ayrı bir yere koyulmasını gerektirir). Bir sorgulama uğrağı vardır (burada, bütün parçaların arasında içsel ilişkilerin bulunduğu varsayımı temelinde, bu örüntüleri taşıyan kategoriler araştırmanın yardımcıları olarak kullanılır). Bir diğer uğrak, düşünsel yeniden inşa veya usta netleştirme uğrağıdır (burada kişi, böyle bir araştırmanın sonuçlarını kendisi için bir araya getirir). Bunu sergileme uğrağı izler (burada kişi, diğer insanların nasıl düşündüğünü ve neleri bildiğini hesaba katan bir strateji kullanarak, "olguların" bu diyalektik kavrayışını belirli bir kitleye açıklamaya çalışır). Son olarak, praksis uğrağı vardır (burada, önceki uğraklarda erişilen netleşmeye dayanılarak dünyayı değiştirmek, sınamak ve anlamak üzere ve bunların hepsini aynı anda yapacak şekilde bilinçli etkinlikte bulunulur). Bu altı uğrak tek bir kez uğranıp geçilmez. Diyalektik hakikatleri anlamaya ve açımlamaya ve buna uygun şekilde hareket etmeye yönelik her çaba, düşüncemizi örgütleme ve bizim de dahil olduğumuz karşılıklı bağımlı süreçleri daha ileri bir düzeyde soruşturma yeteneğimizi geliştirdiğinden, bu uğrakların hepsini tekrar ve tekrar ziyaret etmek gerekir. Bu bakımdan diyalektik hakkında yazarken pek çok düşünürün yaptığı gibi bu uğraklardan herhangi birine diğerleri aleyhine bir ayrıcalık atfetmemeye dikkat etmek lazımdır. Bu uğraklar, ancak içsel ilişkileri içinde ele alındıklarında, uygulanmaya müsait ve son derece değerli bir diyalektik yöntem oluşturur.[2]

2 Marx'ın diyalektik yönteminin farklı uğrakları hakkındaki daha geniş kapsamlı bir açıklama için, *bkz.* Ollman, Bertell (1978) *Social and Sexual Revolution*, bölüm 4.

Öyleyse, neden diyalektik? Çünkü diyalektik karşılıklı bağımlılık içindeki ve sürekli evrim halindeki süreçlerden oluşan dünyayı incelemenin ve aynı zamanda böyle bir dünyayı soruşturan düşünürlerin önde geleni olan Marx'ı yorumlamanın tek makul aracıdır. Böylesine engin ve karmaşık bir sistem olan kapitalizmi salt görmek için bile diyalektik zorunludur. Marksizm, kapitalizmi anlamamıza yardımcı olması ve "Kazın Altından Çalınan Ortak Topraklar Çalışmaları"nın nasıl yürütüldüğü konusunda bize rehberlik etmesi ve ortak topraklarımızı geri alabilmemiz için bir siyasi strateji geliştirmemize katkıda bulunması açısından gereklidir. Kapitalizm tamamıyla ve her zaman diyalektiktir ve bu yüzden de Marksizm kapitalizmi anlamlandırabilmemiz için ve diyalektik de doğru bir Marksizm anlayışına sahip olmamız için zorunludur.

III

Peki neden şimdi? Kapitalizmin bugün ulaşmış olduğu aşamanın kendine özgü temel özelliği karmaşıklığının geçmiştekinden çok daha fazla ve içerdiği değişim ve etkileşimin geçmiştekinden çok daha hızlı olmasıdır. Ama diyalektik topluma rengini her zamankinden daha fazla çaldıysa, olup bitenleri kavramamızı engellemeye yönelik çabalar da hiçbir zaman bu kadar sistematik ya da bu kadar etkili olmamıştı; tüm bunlar bugün diyalektiği daha önce hiç olmadığı kadar vazgeçilmez hale getiriyor.

Ne var ki, özellikle Sovyetler Birliği'nin yıkılması nedeniyle, sosyalizmin, kapitalizmin uygulanabilir bir alternatifi olarak ikna ediciliğini aniden yitirmesi Marksistlere, diyalektiğe daha fazla dikkat göstermeleri için başka bir önemli bir gerekçe sundu. Çünkü pek çok sosyalist, hatta Sovyetler Birliği'ne baştan beri eleştirel yaklaşanlar bile, tarihteki bu önemli dönüm noktasına, sosyalizmin herhangi bir biçiminin olanaklı olup olmadığını sorgulayarak tepki verdi. Bunun belki de şaşırtıcı olmayan sonucu bugün solda konumlananların pek çoğunun yazılarına

bir "gelecek korkusunun" sinmiş olmasıdır. Peki ama sosyalizm anlayışının eşlik etmediği bir eleştirel kapitalizm analizi neye benzer? Böyle bir analiz kapitalizmin nasıl işlediğini tarif eder, kimin, ne kadar "kafasının ezildiğini" gösterir, bunu ahlaki açıdan mahkûm eder, elde daha iyi bir şey olmadığı düşüncesiyle reformist çözümler öne sürer ve bu çözümlerin artık işlemediğini anladığında da umutsuzluğa ve kinizme sürüklenir. Tanıdık geliyor değil mi?

Marx, bu durumdan herhalde hiç memnun olmazdı, çünkü her ne kadar sosyalizm/komünizm üzerine herhangi bir ayrı çalışması olmasa da onun küçük veya büyük hiçbir eseri yoktur ki bize sosyalist bir geleceğin neye benzeyeceği konusunda birtakım ipuçları sunmasın. Hegel'in bahsettiği Minerva'nın Baykuşu sadece alacakaranlıkta uçuyorsa, Marx'ın baykuşu yeni tutuşmaya başlayan şafağı müjdelemek için etrafta gezinir durur. Marx'ın geleceği yaratıcı biçimde yeniden inşa etmesi, sadece muhaliflerinin değil, aynı zamanda, bunu, Marx'ın bilimsel girişimini lekeleyen bir ütopyacılığa düşüş olarak gören Eduard Bernstein (1961, 204-5, 209-11) ve daha yakın zamanda Erik Wright (1995) gibi izleyicilerinin sert saldırılarıyla karşılaşmıştır. Peki ama gelecek üzerine yapılan her tartışma illaki "ütopik" mi olmak zorundadır? Rosa Luxemburg (1966, 40) ve başkaları gibi ben de, niteliksel anlamda daha iyi bir toplumun mümkün olduğuna inanmanın ve böyle bir toplumun ortaya çıkmasını ummanın ütopik olmadığını düşünüyorum. Ütopik olan, bu toplumu bu tür umutlara dayalı olarak inşa etmektir. Diğer bir deyişle, böyle bir toplumun olanaklılığına, başka herhangi bir neden veya kanıt olmadan, sırf onu arzu ettiğimiz için inanmaktır.

Bu ütopik yaklaşımın aksine, Marx, komünizmin kapitalizmin içinde "gizlenmiş" bir şekilde yattığını ve analizi aracılığıyla onu açığa çıkarabildiğini iddia etti (Marx, 1973, 159). Başka bir yerde de, "eskinin eleştirisi aracılığıyla yeni dünyayı bulmak istiyoruz" der (1967, 212). Marx'ın yaptığı "eskinin eleştirisi", ahlaki bir kınama olmaktan ziyade, kapitalizmin kendi varoluşu için

zorunlu olan koşulları yeniden üretmekte gittikçe zorlandığını ve hatta bunun imkânsızlaşmaya başladığını ve aynı zamanda da aynı gelişmelerden ötürü kendisinden sonra gelecek olan toplumun koşullarını yarattığını gösterir. Yeni dünya eskisinin içinde büyük ve el sürülmemiş bir potansiyel biçiminde var olur. Marx, kapitalizmi, karşıtına (komünizme) dönüşmesi doğrultusundaki bu gelişme potansiyelini gözle görülür kılacak şekilde analiz eder. Bunun bir parçası olarak da, bu potansiyelin gerçekleşmesi durumunda ortaya nelerin çıkacağını çok genel bir düzeyde de olsa tarif etmekten imtina etmez.[3]

Potansiyelin diyalektik düşüncedeki merkezi konumuna pek çok değişik düşünür tarafından dikkat çekilmiştir. C. L. R. James (1992, 129), aktüel olan ile potansiyel olan arasındaki içsel ilişkiyi Hegel'in diyalektiğinin (aynı zamanda Marx'ın diyalektiğinin) "bütün gizemi" olarak ifade etmiştir. Marcuse, tam da Marx'ın bugünü çözümlerken kullandığı kavramların anlamlarında, bugün ile gelecek arasında kopmaz bir bağ bulduğunu iddia etmiştir (1964, 295-6). Maximilien Rubel, yarı ciddi bir şekilde, Marx'ın, bir şeyi işaret etmeye yönelik her çabanın aynı zamanda henüz orada olmayan başka bir şeyi önceden göstermesini ifade eden ve "öngörme-bildirme kipi" diye adlandırılabilecek olan yeni bir dilbilgisi kipini keşfettiğini söylerken benzer bir noktaya parmak basmaktadır (1987, 25). Ne var ki tüm bunlar yine de Marx'ın bunu nasıl yaptığını açıklamıyor. Bugünde gizli olan gelecek tam olarak neredediir ve Marx'ın diyalektik yöntemi onun açığa çıkarılmasına nasıl yardımcı olmaktadır?

Kısaca ifade edecek olursak, sosyalizmin/komünizmin olanaklılığının göstergelerinin çoğu bizi her taraftan kuşatır ve herkes tarafından görülebilir. Bu göstergeleri hem özel olarak sosyalizmle ilgileri yokmuş gibi gözüken koşulların içinde, örneğin gelişmiş sektörlerimizde, muazzam düzeydeki maddi servette,

3 Marx'ın sosyalizm ve komünizm tasavvurunu bu konu hakkındaki dağınık yorumlarından hareketle yeniden inşa etmeye yönelik bir girişim için, *bkz.* Ollman, Bertell, *Social and Sexual Revolution*, bölüm 3.

yüksek düzeydeki bilimde, mesleki becerilerde, örgütsel yapılarda, eğitimde ve kültürde, hem de aynı zamanda zaten sosyalizme yabancı olmayan işçi ve tüketici kooperatifleri, kamusal eğitim, devlet hastaneleri, siyasi demokrasi ve günümüzün kamulaştırılmış işletmeleri gibi koşullarda bulmak mümkündür. Sosyalizmin göstergelerine ayrıca, işsizlik ve artan eşitsizlik gibi kapitalizmin en ayırt edici sorunlarında da rastlanabilir. Marx'a ve onun takipçilerine göre, tüm bu koşulları, kendi potansiyellerini gerçekleştirmekten ve gerçek bir insani varoluşa katkıda bulunmaktan alıkoyan şeyin, içlerinde yer aldıkları kapitalist bağlam olduğu açıktır. Marksistler, tüm bu koşulları bu kapitalist bağlamından soyutlayarak, şu muazzam servete ve daha çok üretme gücüne bakıp, maddi yoksunluğun son bulmasını; şu bizim sınırlı ve sürekli tutukluk yapan siyasi demokrasimize bakıp herkesin toplumun tamamını demokratik bir şekilde yönetmesini; artan işsizliğe bakıp insanların daha az saat çalışıp daha çok boş zamandan yararlanmasının olanaklı olduğunu vs. kolaylıkla görebilir. Ne yazık ki, aynı göstergelerle karşılaşan pek çok başka kişi sosyalizme yabancı olmayan koşullarda bile böyle bir potansiyeli görmez ve bunun neden böyle olduğu üzerinde düşünmek önemlidir.

Potansiyelin araştırılması, uzun erimli bakışın benimsenmesidir; yalnızca bir şeyin neye evrilebileceğini görmek için ileriye doğru bakılması değil, ama aynı zamanda onun bugüne kadar nasıl geliştiğini görmek için geriye doğru bakılmasıdır. Öte yandan bu uzun erimli bakışı daha geniş bir bakış öncelemek zorundadır, çünkü hiçbir şey ve hiç kimse kendi kendine değişmez, ancak diğer insanlarla ve şeylerle yakın bir ilişki içerisinde, etkileşimli bir sistemin parçası olarak değişir. Bu bakımdan en baştaki ilgi nesnesi ne kadar sınırlı olursa olsun, onun potansiyelinin araştırılması, onun ait olduğu karmaşık ve tümleşik bütünün evriminin öngörülmesini gerektirir. Potansiyel nosyonu, kapsayıcı sisteminden koparılmış bir parçaya uygulandığında veya bu parçanın dahil olduğu sistem kendi kökenlerinden koparıldığında, mutlaka gizemlileştirmeye maruz kalacaktır.

Böyle bir durumda "potansiyel" sadece şans eseri gerçekleşebilecek bir olanaklılığı ifade edecektir, çünkü gerçekliğin ilişkisel ve süreçsel niteliğinden türeyen her türlü zorunluluk bertaraf edilmiş olacak ve ortaya şu neticenin değil de bu neticenin çıkmasını beklemenin herhangi bir mantığı kalmayacaktır.

O zaman, pek çok insanın, kapitalizmin içinde sosyalizmin göstergelerini görmek konusunda yaşadığı sorunun merkezinde, bu insanların gelecekle veya en azından bugünün içinden organik olarak büyüyen bir gelecek düşüncesiyle köprüleri atmış bir bugün anlayışına sahip olmaları yatmaktadır. Bugün, yaşamın ve yaşamın koşulları olarak gerçekliğin geri kalanının, bir yerden bir başkasına giderken geçtiği bir uğrak olarak görülmez. Bir insan geçmişte veya gelecekte tamamıyla kaybolduğunda onun zihinsel bir rahatsızlığa sahip olduğunu hemen fark ederiz. Öte yandan, geçmişle ya da gelecekle (veya her ikisiyle) arasına set çekilmiş bir bugün de, düşünce için bir hapishane oluşturabilir. Her ne kadar bu durumun doğru teşhisi "nevroz" değil "yabancılaşma" olsa da! Burada, insanlara göre, bir şey şu anda nasıl görünüyorsa, gerçekte de öyledir, tam haliyle de öyledir ve olup olabileceği tek durumdadır. Onların "gelecek" olarak adlandırdıkları şey, bilimkurgusal aygıtlar haricinde, sadece bugünkü görünümleri ve işleyişleri üzerinden hafifçe değişime uğratılmış olan o çok bildiğimiz toplumsal öğelerden ibarettir.

Böyle bir zihniyet yapısıyla bir şeyin diğer şeylerle bir sistemin parçası olarak girdiği ilişkilerin izini sürme ihtiyacı (böyle bir sistemin var olduğu kabul edilse bile) hissedilmez, çünkü bunu yapmakla onun hakkında zaruri herhangi bir şeyin öğrenilmeyeceği varsayılır. Aynı şekilde dar, bağımsız ve aynı zamanda durağan olan parçalarla akıl yürütüldüğünde bir geçmişin var olduğu ve geleceğin var olacağı kabul edilir ama bugüne dair herhangi bir şeyi anlamaya çalışırken her ikisi de yok sayılır. Bu bakımdan, insanlar sosyalizmin etraflarındaki göstergelerini göremiyorsa, bunun temel ya da en önemli nedeni, öğeleri kapitalizmden soyutlamayı ve bunların başka bir yerde

nasıl işleyebileceğini tahayyül düzeyinde öngörememeleri değildir. Bunun sebebi daha ziyade ve daha temelde, bu göstergelerle ilişkili olarak gördükleri koşulların hiçbir toplumsal sisteme ait değilmiş gibi görünmesi ve dolayısıyla bunların dışına çıkarılacakları bir sistemin de eklenecekleri bir sistemin de onlar için var olmamasıdır. Hem kapitalizmin hem de sosyalizmin bu tür öngörülere olanak sağlayacak olan sistemsel ve tarihsel özellikleri onlar için basitçe namevcuttur.

IV

Diyalektik burada Marx'ın kapitalizmin tüm koşullarını sistemleştirirken ve tarihselleştirirken izlediği yol olarak resme dahil olur. Bu yol izlendiğinde kapitalizmin koşulları organik bir bütünün içsel olarak ilişkili öğeleri haline gelir, ki bu organik bütünün kendisi, bileşenlerinin bu hale gelene kadar nasıl bir yol kat ettiğinin ve daha sonrasında nasıl bir şeye dönüşebileceğinin en rahatlıkla görülebileceği uğraktır. Böyle yapıldığında bugün, düşüncemizin hapsolduğu bir yer olmaktan çıkar ve aynı geçmiş ve gelecek gibi zamansal bir sürecin bir safhası haline gelir ve bu süreç içindeki başka safhalarla zorunlu ve keşfedilebilir ilişkiler içinde yer alır. Marx böyle kavranan bir bugünü çözümlemek suretiyle gelecekteki sosyalist ve komünist toplumların geniş ana hatlarını ortaya serebileceğine inanır.

Marx'ın bu geleceği kapitalist bugünün içinde incelerken kullandığı diyalektik yöntem dört ana adımdan oluşur. 1) Öncelikle toplumumuzun içinde bulunduğumuz andaki temel kapitalist özellikleri arasındaki ilişkileri arar. 2) Sadece bu ilişkilerin geçmişteki zorunlu önkoşullarını (bu aşamada bu önkoşulları karşılıklı bağımlı süreçler olarak görür) bulmaya çalışır ve açığa çıkardığı bu önkoşulları bugünü doğurmuş olan bir gelişen hareketin başlangıcı olarak ele alır. 3) Ardından, şimdi birer çelişki olarak yeniden formüle edilmiş olan karşılıklı ilişki içindeki bu süreçleri, geçmişten başlayarak, bugün üzerinden geleceğe yan-

sıtır. Bu öngörüler çok yakın bir gelecekten başlar, bu çelişkilerin olası çözümlerini barındıran orta vadeli bir geleceğe doğru ilerler, oradan da daha uzak bir gelecekte ortaya çıkması ihtimal dahilindeki toplum biçimine ulaşır. 4) Gelecekteki sosyalist ve komünist aşamalara ulaşmış olan Marx, daha sonra geriye döner ve ulaşmış olduğu bu aşamaları, gerçek geçmişini kapsaması için zaman içinde geriye doğru uzatılan ve artık bu tür bir geleceğin gerekli önkoşullarının toplamı olarak görülen bugünü yeniden incelemek için kalkış noktaları olarak kullanır.

Bu adımların ayrıntılı bir şekilde ele alınmasından önce iki belirlemeye ve bir netleştirmeye ihtiyaç var. Birincisi, geleceğin ne şekilde incelenmesi gerektiği hakkındaki açıklamanın, bu tür bir incelemeyi fiilen yapmakla aynı şey olmadığı açık olmalı. Geleceğin nasıl çalışılacağı konusunda, yani bizim ele aldığımız meselede, ortaya konulan ayrıntılar yaklaşımımızı örneklemek üzere sunulmuştur; bunlar, her ne kadar ben sadece gerçekçi örnekler vermeye gayret ettiysem de hiçbir şekilde halihazırda tamamlanmış olan bir çalışmanın sonuçları olarak düşünülmemelidir. Yapmak istediğim ikinci belirleme, Aristo'nun, bir çalışmayı yürütürken, ele aldığımız konunun mahiyetinin mümkün kılabileceğinden daha fazla kesinlik beklentisi içinde olunmaması gerektiği şeklindeki uyarısı ile ilgili. Sosyalizmin kapitalizm içindeki potansiyeli yeterince gerçektir, fakat hem tam olarak hangi biçimlerin gelişeceği hem de beklenilen değişimlerin nasıl bir zamanlamayla ve hangi anda gerçekleşeceği genellikle belirsiz ve her zaman da kesinlikten uzaktır. Kısacası, geleceği bugünün içinde araştırırken, asla tutturulamayacak olan bir bilgi standardı üzerinde ısrarcı olmamaya dikkat etmeliyiz.

Yapacağım netleştirme ise Marx'ın toplum içindeki çelişkilerin olası neticelerini öngörerek açığa çıkarmaya çalıştığı geleceğin tek bir parçadan oluşmaması gerçeği ile ilgilidir. Marx'ın farklılaşan öngörüleri, geleceği, sonuncusu komünizm olan dört farklı aşamaya bölmeyi gerektirmektedir. Marx, bugüne ait fa-

kat geçmişteki önkoşullarından doğan bir sistem olarak gördüğü kapitalizme yönelik analizlerine dayanarak onun çok yakın geleceğini (yani onun birkaç yıl içindeki gelişimini), yakın geleceğini (sosyalist bir devrimle sonuçlanacak olan krizin gelişini), orta vadedeki geleceği, yani kapitalizmle komünizm arasındaki "sosyalizm" dediğimiz geçiş sürecini ve son olarak da uzak geleceği yani komünizmi öngörür. Marx'ın gelmekte olanı araştırmak için diyalektik yöntemi kullanma biçimi, geleceğin hangi aşamasıyla ilgilendiğine bağlı olarak değişir. Her ne kadar bizim ilgilendiğimiz aşamalar "orta vadeli" ve "uzak" gelecek olarak adlandırdığım dönemlerle sınırlı olsa da Marx'ın "çok yakın" geleceği ve özellikle de "yakın" geleceği nasıl ele aldığı gözden kaçırılmamalıdır, çünkü bizzat bu aşamaların neticelerine ilişkin öngörüleri onun sosyalizm ve komünizm hakkındaki beklentilerinin bir parçasını teşkil eder.

V

Bu belirlemeleri ve netleştirmeyi aklımızın bir köşesinde tutarak Marx'ın geleceğin sırrını bugünde gizlendiği yerden çekip çıkarırken attığı dört adıma dönebiliriz. Daha önce de söylediğim gibi birinci adım içinde bulunduğumuz andaki kapitalist toplumu özellikle sermaye birikimi ve sınıf mücadelesi açısından karakterize eden organik etkileşimin ana hatlarının izini sürmekti. Marx, bizim durumumuzda sadece kapitalizme özgü olan şeylere odaklanmak için, (insan soyunun tüm tarihini kapsayan) insan toplumu, (sınıflı toplumlar tarihinin tümünü kapsayan) sınıflı toplum ya da (yalnızca kapitalizmin en yakın aşamasını kapsayan) modern kapitalist toplum ya da içinde bulunduğumuz zamanda ve yerde var olan (yalnızca burada ve şimdi olanları kapsayan) kendine özgü toplum gibi başka sistemlerin parçaları olarak toplumumuza ait olan (eşit derecede gerçek ve farklı türden sorunlar için eşit derecede önemli) sorunları soyutlamak (dışarıda bırakmak) zorundadır. Bu sistemler içinde-

ki her toplum ve her öğe bu farklı genellik düzeylerine ayrılan niteliklerden oluşmuştur. Bunlar (pek çok insanın yaptığı gibi) bir arada ele alındıklarında, birbirleriyle uyuşmayan parçaların oluşturduğu yamalı bir bohçaya benzerler ve böyle olduğunda da tek bir genellik düzeyinde var olan sistemsel bağlantıları kavramak oldukça zor olur. Kapitalizmi sistematize eden kişi olarak Marx, işe kapitalizmin genellik düzeyi haricindeki tüm diğer genellik düzeylerini ilgi alanının dışında bırakmayı tercih ederek ve geçici olarak insanların, etkinliklerin ve ürünlerin sadece kapitalist karakterine odaklanarak başladığı için, insan toplumunun veya sınıflı toplumlar tarihinin veya ismi geçen diğer düzeylerin, çalışmasını yürüttüğü yola koyacağı taşlara takılıp düşmekten kurtulur.[4]

Marx'ın ırkın, toplumsal cinsiyetin, ulusun ve dinin rolünü yok saydığı şeklindeki özellikle son zamanlarda postmodernistlerden ve toplumsal hareket kuramcılarından sürekli olarak gelen yakınmaların altında, kapitalizmi toplumumuzun kapitalist "dilimi" olarak değil, toplumda var olan her şeyin toplamı olarak alan yaygın anlayış yatmaktadır. Marx, en azından sistematik yazılarında bu koşulları yok sayar, çünkü bunların tümü kapitalizmi önceler ve dolayısıyla kapitalizm için ayırt edici olan şeylerin bir parçasını oluşturamazlar. Her ne kadar tüm bu koşullar sınıflı toplumlardan veya türlerin yaşamından kaynaklanan biçimleri ile uyumlu olacak kapitalist biçimler almış olsalar da, sahip oldukları en önemli nitelikler kapitalizmi önceleyen genellik düzeylerine denk düşer ve bu nitelikler (bu düzeylerin bir parçası olduğumuz müddetçe bizim de üzerimizdeki) en büyük etkisini bu düzeylerde gösterir. Ne var ki, Marx'ın araştırma çabalarının başlıca amacı olan kapitalist üretim tarzının hareket yasalarını ortaya çıkarma işi, Marx'ın odak alanının daha dar sınırlara sahip olmasını gerektirmiştir.

4 Marx'ın, diyalektik yönteminin bir parçası olarak genellik düzeylerini soyutlama pratiği hakkındaki daha geniş kapsamlı bir açıklama için, *bkz.* Ollman, Bertell (1993) *Diyalektik Soruşturmalar (Dialectical Investigations)*, bölüm 2.

Marx, kapitalizmin kendine özgü niteliklerini odağa aldıktan sonra, her ne kadar ekonomik süreçleri ve özellikle de üretimi hem bakış noktaları hem de üzerinde çalışılması gereken malzeme olarak ayrıcalıklı bir konumda görse de, bugündeki en önemli etkileşimleri farklı bakış noktalarından inceler. Pek çok tek yönlü çalışmaya damgasını vuran aşırı vurgulama veya aşırı önemsizleştirme gibi hatalardan sakınmak için Marx emeği ve sermayeyi sırayla her iki yönden de incelemiştir ve aynı şey Marx'ın ele aldığı diğer tüm ilişkiler için de geçerlidir. Aynı derecede önemli olan diğer bir gerçek de Marx'ın içsel ilişkileri tüm nesnel ve öznel faktörler arasında var olan şeyler olarak görmesidir. Böyle olunca koşullar, Marx'ın çalışmalarında, her zaman, hem etkiledikleri hem de etkilerine maruz kaldıkları insanlarla olan kopmaz bağları ile birlikte yer bulur ve aynı şey insanlar için de geçerlidir; onlar da bir bağlam içinde kavranır ve bu bağlamın temelleri bu insanların kimler ve neler olduklarının bir parçası olarak düşünülür. Marx'ın da söylediği gibi sermaye "aynı zamanda kapitalisttir" (1973, 412).

Kapitalist bugünü bu şekilde yeniden oluşturduktan sonra Marx'ın geleceğin kilidini açma arayışı içinde attığı ikinci adım bugünün geçmişteki önkoşullarını incelemektir. Bugüne yönelik diyalektik bir çalışma, araştırma nesnesini ilişkiler olarak ele alıyorsa, geçmişe yönelik diyalektik bir çalışma da bu ilişkilerin aynı zamanda süreçler olarak görülmesini gerektirir. Böylelikle tarih karşılıklı bağımlılık içindeki süreçlerin eşitsiz ama sürekli gelişimi ile aynı anlama gelir. Geçmiş elbette bugünden önce ortaya çıkmıştır ve geçmişin hikâyesi yeniden anlatılırken genelde başlangıç noktasından ileriye doğru gidilir. Fakat soruşturmanın doğru sıralamasında bugün başta gelir ve Marx'ın bugünü yeniden inşa ederken açığa çıkardığı şeyler, geçmişte neyin aranması gerektiği ve aranılan şeyi bulmak için geçmişin hangi noktasına gidilmesi gerektiği konularında bir karar verirken Marx'a yardımcı olarak onun geçmişe yönelik araştırmasını yönlendirir. Burada şu soru sorulmaktadır: Geçmişte ne olmuş olmalı ki

bugün mevcut biçimini kazanmış olsun? Bu sorunun sorulması, gerçekleşmiş olan şeyin önceden belirlenmiş olduğunun iddia edilmesi anlamına gelmez (böyle olmasının güçlü nedenleri bulunabilecek olsa bile); yalnızca, gerçekten gerçekleşmiş ve bu sonuçlara yol açmış olduğunun kabul edildiği anlamına gelir. Marx bu yaklaşımı benimseyerek kapitalizmin önkoşullarının ilk kez hazır hale geldiği bir dönem olarak geç feodalizme yönelmiştir.[5]

VI

Kapitalist bugünün organik etkileşimini yeniden inşa ettikten ve onun geçmişteki kökenlerini belirledikten sonra Marx burada tespit ettiği ana eğilimleri geleceğin aşamalarından birine veya diğerine yansıtmaya hazırdır. Bu üçüncü adım aynı zamanda bu eğilimleri birer "çelişki" olarak yeniden soyutlamayı (yeniden düzenlemeyi, yeniden düşünmeyi), yani bu eğilimlerin etkileşimini birbirlerini aynı anda hem besleyen ve hem de zayıflatan süreçler olarak vurgulamayı da içerir. Zaman içinde baskın çıkan ise her zaman zayıflatıcı etkiler olacaktır. Marx'ın buradaki pratiğinin altında yatan temel varsayım gerçekliğin hem zamansal hem de mekânsal boyutlara sahip içsel ilişkili bir bütün olduğudur. Birbirlerinden ayrı ve bağımsız olan şeyler (yani bu şekilde kavranan şeyler) çelişki içinde de olamazlar, çünkü çelişki, herhangi bir parçada ortaya çıkacak önemli bir değişimin sistemin tamamında buna uygun düşecek büyüklükte değişimler üreteceği anlamına gelir. Aynı şekilde statik olan (yani yine bu şekilde kavranan) şeyler de çelişki içinde olamazlar, çünkü çelişki, bir çarpışmanın gerçekleşeceği anlamına gelir. "Çelişki"nin formel mantık içerisinde ve kapitalist ekonomi politiğin (sistematik diyalektiğin alanı) kategorileri arasındaki

5 Marx'ın bugünü, bugünün geçmişteki ön koşulları aracılığıyla inceleme yaklaşımı hakkındaki daha geniş kapsamlı bir tartışma için, *bkz.* Olman, Bertell, *Diyalektik Soruşturmalar*, bölüm 8.

bazı ilişkileri ifade etmek için kullanılması, gerçek birer istisna olmaktan ziyade, Marx'ın, kavramları, onun için ifade edebilecekleri şeylerin yalnızca bir kısmını aktaracak şekilde kullanma eğiliminin (bu eğilim Marx'ın tüm eserlerinde görülebilir) örneklerini teşkil eder.[6] Sonuç olarak, bugünün ve geçmişin incelenmesi ile ulaşılan şeyler temelinde, Marx'ın çelişkileri de, yüksek derecede bir iktisadi içeriğin yanı sıra, hem nesnel hem de öznel boyutlar içerir.

Marx'ın çelişkileri, kapitalizmdeki ilişkilerin ve bu ilişkilere dahil olan insanların mevcut durumunu, bu ilişkiler silsilesinin nasıl geliştiğini, bunların mevcut dengesini zayıflatan baskıları ve ortaya çıkması muhtemel değişimleri göz önüne serecek bir şekilde düzenler. Çelişkilerden hareket edildiğinde, bugün, her bir tarihsel aşamanın diğerlerine yararlı bir ışık tutmasını sağlayacak şekilde, hem gerçek geçmişini hem de muhtemel geleceğini içerir duruma gelir. Marx, kariyerinin erken dönemlerinde, formülasyonları bir kez doğru bir şekilde yapıldığında çözümleri de verili hale gelen cebir problemlerini toplumdaki problemlerle karşılaştırmıştı (1967, 106). Kapitalizmin problemlerinin çözümlerinin de, bunlar bir kez çelişkiler üzerinden yeniden formüle edildiklerinde açıklığa kavuşacağına inanıyordu. Marx'ın hem sosyalizme hem de komünizme göz atabilmesini sağlayan, büyük ölçüde, bu tür çelişkileri ilerideki çözüm noktalarına doğru ve bunların ötesine, çözümün karakterinin onun ardından gelen öğeleri biçimlendirdiği noktalara doğru yansıtmasıdır. Bir çelişkinin çözümü, kısmi ve geçici ya da tam ve kalıcı olabilir. Kapitalizmin bildiğimiz tipik krizlerinde örneklerini bulabileceğimiz birinci durumda çelişkiye dahil olan öğeler ikinci durumun ortaya çıkışını bir süreliğine erteleyecek şekilde yeniden düzenlenir. Bizi burada ilgilendi-

6 Marx'ın kilit kavramlarının anlamlarında bulunan esneklik hakkındaki bir açıklama için, *bkz.* Ollman Bertell, *Yabancılaşma: Marx'ın Kapitalist Toplumdaki İnsan Anlayışı*, bölüm 2 ve bölüm 3.

ren ise kapitalizmin bütün belli başlı çelişkilerini tamamen ve kalıcı olarak dönüştürebilecek türde bir çözümdür.

Marx kapitalizmi birbiriyle kesişen ve çakışan çelişkilerle dolu bir sistem olarak görür (1963, 218). Bunların en önemlileri arasında kullanım değeri ile mübadele değeri, üretim sürecinde sermaye ile emek (sınıf mücadelesinde de kapitalistler ile işçiler), kapitalist üretici güçlerle üretim ilişkileri, rekabet ile işbirliği, bilimle ideoloji, siyasi demokrasi ile ekonomik tahakküm ve belki de bunlar arasında en belirleyici olan toplumsal üretim ile özel mülk edinme (veya bazılarının yeniden adlandırdığı şekliyle "üretimin mantığı ile tüketimin mantığı") arasındaki çelişkiler sayılabilir. Bu çelişkilerin tümünde, daha önce kapitalizm içindeki "sosyalizm göstergeleri" olarak andığım şeylerin her biri, zaman içinde evrilen karşılıklı bağımlı eğilimler biçiminde yeniden örgütlenmiş olarak bulunabilir. Kapitalizmin temel çelişkilerinin parçaları olarak görüldüklerinde, bunların güncel biçimleri, yalnızca, daha büyük bir potansiyelin açığa çıkma sürecinin bir geçiş anını temsil edebilir.

Marx'ın benim yakın gelecek olarak tabir ettiğim sosyalist devrim öngörüsünde bulunabilecek olan zorunlulukların (ya da daha iyi bir kavrayışla olasılıkların) tümüne, bir yanda kapitalizmin temelini oluşturan koşulların yeniden üretilmesinin gitgide zorlaştığı öte yandan da sosyalizmi mümkün kılan koşulların süratle geliştiği gerçeğinin gösterilmesiyle ulaşılmıştır. Bunların hepsi kapitalizmin temel çelişkilerinde içerilmiştir. Marx'ın analizine göre bu çelişkiler bir taraftan kapitalizmin gittikçe yıkıcı, akıldışı, verimsiz ve nihayetinde de imkânsız hale geldiğini gösterirken diğer taraftan sosyalizmi gittikçe uygulanabilir, akılcı, akla yatkın, zorunlu ve hatta apaçık kavranabilir bir sistem olarak sunar. Tüm yabancılaşmış yaşam şartlarına ve bu gerçekleri çarpıtma uğraşındaki muazzam bir bilinç endüstrisinin varlığına rağmen durum budur. Sonuç olarak Marx için yükselen sınıfın örgütlenmesinin, bilincinin ve taktiklerinin beklenen dönüşümü ortaya çıkarması bir zaman ve fırsat meselesidir.

VII

Marx devrimden sonra nelerin olabileceğine dair tasavvurunu, kapitalizmin temel çelişkilerinin çözülüş sürecinin yeni bir hâkim sınıfın, yani muzaffer bir devrime katılmakla önemli ölçüde değişime uğramış ve tüm önemli kararları alırken kendi sınıfsal çıkarlarını bir kılavuz olarak kullanan işçilerin elinde nasıl bir seyir izleyebileceğini öngörerek çıkarsamıştır. İşçilerin bu sınıfsal çıkarları arasında en önemlisi kendilerinin bir sınıf olarak sömürülmesi durumunun ve bu durumun temelini oluşturan koşulların ortadan kaldırılmasıdır. Bunu ne kadar süratle başarabilecekleri elbette farklı bir meseledir. O zaman sorulması gereken soru, "işçiler bunu neden yapsın?" değil, "iktidara geldiklerinde, neden başka bir şey yapsınlar ki?" olmalıdır.

Sınıfsal çıkarın, gelecek beklentileriyle ilgili bu açıklama tarafından üzerine yüklenen ağırlığı kaldırabilmesi için, sınıfların geçmişteki dönemleri karakterize eden çıkarlarını ve yaşam ve çalışma koşullarını da içermek üzere farklı sınıflar arasındaki ilişkileri, bugünü geçmişe ve geleceğe bağlayan temel çelişkilerin içine yerleştirmemiz gerekir. "Sosyalizmin göstergeleri" diye andığım biçimlerin ve işlevlerin, farklı çıkarlara sahip olan yeni bir hâkim sınıfın talepleri uyarınca ne kadar hızlı bir şekilde değişeceğini (üçüncü adım) kavramaya, ancak, kapitalist sınıf çıkarlarının bu biçim ve işlevleri ne şekilde belirlediğini (birinci adım) ve bu tüm bunların zaman içinde aynı çıkarlar uyarınca nasıl evrildiğini (ikinci adım) anlayarak başlayabiliriz. Eğer sosyalizmi bizim için olanaklı kılan şey işçilerin kapitalizmden miras kalan iktidarı ve maddi koşulları devralması ise, onu bize bir zorunluluk olarak sunan şey de büyük ölçüde işçilerin kendilerine ait sınıfsal çıkarları ve kapitalizm koşulları altındayken bu sınıfsal çıkarların farkına varmayı engelleyen şeylerin artık ortadan kalkmasıdır.

Marx sosyalizm (veya orta vadedeki gelecek) tasavvurunu temelde kapitalizmin çelişkilerinden çıkarsamışken, komünizm

(ya da uzak gelecek) tasavvurunu ise sadece bu çelişkilerden (yani sadece bu çelişkilerin çözülüşünü sosyalizme ulaşılmasının ötesine yansıtarak) değil, aynı zamanda sınıf tarihinde, hatta kendine özgü bir sınıfsal formasyon olduğu ölçüde sosyalizmde gördüğü çelişkilerden çıkarsamıştır. Sosyalizm belirli bir noktaya kadar geliştikten sonra, sınıfların ortaya çıktığı andan itibaren var olan tüm çelişkiler (ki bu çelişkiler işbölümünün, özel mülkiyetin, devletin vs. genel biçimleri ile ilgilidir) bir çözüme kavuşur. Sosyalizm ile komünizm arasındaki nitel sıçramaya damga vuran ve bugün çoğu insan için komünizmi değerlendirmek bir yana onu kavramayı bile fazlasıyla zorlaştıran şey, tüm bu düzeylerdeki çelişkilerin çözülmesidir.

Özetlersek, Marx gelecek üzerinde çalışmaya kapitalist bugündeki temel organik bağlantıların izini sürerek başlar. Daha sonra bunların geçmişteki önkoşullarını arar ve en sonunda da hem geçmişte hem de bugünde tespit ettiği ve şimdi birer çelişki olarak soyutladığı başlıca eğilimleri, bunların çözümlerine ve bunun ötesinde ilgilendiği gelecek aşamasına yansıtır. İleriyi görmek için bugünden doğrudan doğruya geleceğe giden çoğu gelecekbilimci (futurological) girişimden ve bugünü tümüyle bir yana bırakarak doğrudan doğruya geleceğe giden çoğu ütopyacı çabadan farklı olarak, Marx'ın hamleleri, bugün, geçmiş ve gelecek şeklinde sıralanır.

VIII

Marx'ın geleceği inceleme yöntemi burada noktalanmaz; dördüncü ve son adımda yönünü tersine çevirir ve düşüncesinde ulaştığı sosyalist ve komünist aşamaları, geleceğin önkoşulları olarak gördüğü bugünü (bu önkoşullara geçmişten aktarılanlar da dahildir) yeniden incelerken bakış noktaları olarak kullanır. Bu son fakat pek az anlaşılabilmiş adım kapitalizme ilişkin analizinin "son" rötuşlarını yaparken Marx'ın kullandığı vazgeçilmez bir araçtır. Bu son adım aynı zamanda Marx'ın gelecek üze-

rinde çalışırken kullandığı yöntemin bir parçasıdır çünkü tarif ettiğim süreç, devam etmekte olan bir süreçtir. Bu adımların oluşturduğu diziyi bir kez tamamladıktan sonra Marx buradan öğrendiklerinin oluşturduğu zeminde dansına, yani diyalektiğin dansına, baştan devam eder. Çünkü bugünü yeniden inşa etme, bu yeniden inşa edilmiş bugünün geçmişteki önkoşullarını bulma, daha sonra bunlara dayanarak bugünün muhtemel geleceğini öngörme ve bu geleceğin önkoşullarını bu noktada geçmişin bir uzantısı olarak kavranan bugünde arama faaliyeti asla tam anlamıyla sona ermez.

Marx'a göre "insanın anatomisi maymunun anatomisinin anahtarıdır" (1904, 300). Aynı şey toplumun birbirini takip eden aşamaları için de geçerlidir; içinde yaşadığımız bugün geçmişi anlamanın, gelecek (yani belirleyebileceğimiz kadarıyla muhtemel gelecek) de bugünü anlamanın anahtardır. Örneğin, kapitalizmi insanlık tarihinin sonu değil de bir geçidi olarak görme noktasında Marx'a yardımcı olan ve onun bugünkü toplumun kapitalizme özgü niteliklerini (sosyalizmin önkoşulları olma rolünü üstlenen niteliklerini), sınıflı toplum veya insan toplumu olmaktan gelen niteliklerinden ayırt etmesini kolaylaştıran şey bu henüz tamamlanmamış haliyle sahip olduğu komünizm kavrayışıdır. Komünizm, Marx'a, kapitalizmin soğurabileceği türden değişimlerle geçiş güçlerini harekete geçiren değişimlerin ayırt edilerek, araştırma ve politika önceliklerinin belirlenmesini mümkün kılan ölçütlerin yanı sıra, bugün var olanların daha büyük bir bölümünün eksikli olduğunu gösteren bir ölçü de sağlar. Proleterya diktatörlüğü nosyonunda ifadesini bulan sosyalizmin açık sınıfsal karakteri aynı zamanda kapitalizmin gizlenmiş sınıfsal karakterini de daha kolay kavranır hale getirir. Bu bakımdan, tüm demokrasi iddialarına rağmen kapitalist devletin esasında kapitalist sınıfın bir diktatörlüğü olduğu fikrinde ısrar etmenin insanları reformist siyasetin tehlikelerine (ve dolayısıyla, Fransız Komünist Partisi'nin ve başka komünist

partilerin programlarından proletarya diktatörlüğü hakkındaki atıfları çıkarmasının yarattığı teorik kayıplara) karşı aşılamanın en etkili yolu olması kimseyi şaşırtmamalı.

Tüm bunların da üstünde ve ötesinde, bugünü bir kez de onun muhtemel geleceğini bakış noktası alarak yeniden ziyaret etmek, bugünün böyle bir geleceğe dönüşmeye yönelik potansiyelinin somutlanması ve böylelikle de daha gözle görülür hale getirilmesi açısından önemlidir. Marx, herhalde, William Faulkner'in söylediği iddia edilen "Geçmiş ölmüş değil, hatta geçmişte kalmış bile değil" şeklindeki sözlere "Ve gelecek doğmamış değil, hatta gelecekte bile değil" ifadesini eklerdi. Potansiyel, geleceğin bugün içinde var olduğu biçimdir, fakat şimdiye kadar bu potansiyel, akla uygun her türlü içeriğe açık olduğundan, belirli bir içeriğe sahip olmayan bir biçim olarak kalmıştır. Şimdi ise, diyalektiğin dansıyla baktığımız her yerde sadece ne olduğunu değil ne olabileceğini, gerçekten de ne olabileceğini, sadece bunun olmasını arzu ettiğimiz için değil, bahsettiğimiz analizin bize gösterdiklerine dayanarak görebiliyoruz. Kapitalizmin "gerçeklerinin" sosyalizmin "göstergeleri" olarak görülmesi, sosyalizmin savunusuna yönelik aynı sayıda "iddia"yı da beraberinde getirir. Üstelik, işçileri, ezici gündelik varoluşlarında gizli kalan olasılıklar hakkında bilgi ve duyarlılık sahibi yapacak, nasıl ve kimlerle birlikte davranmaları gerektiğini anlamalarını sağlayacak ve siyasi bir şekilde eylemde bulunma güçlerini büyük ölçüde arttıracak ve aynı zamanda başarabileceklerine dair özgüvenlerini yüksek tutacaktır. Kısacası, Marx'ın diyalektik analizi, komünizmin eklenmesi yoluyla kapitalizmi zenginleştirerek, potansiyeli "özgürleştirir" ve böylece özgürleşmemize yardımcı olmak konusundaki vazgeçilmez rolünü oynamasını mümkün kılar.

Geçmiş ve bugün ne kadar geleceği anlamak için önemliyse geleceğin de geçmişi ve bugünü anlamak için o kadar önemli olduğu, bunların hepsi birlikte düşünüldüğünde açıkça ortaya çıkar ve gelecekten bugüne dönüş, bugünden geçmişe ve geleceğe atılacak sonraki adımlar dizisine önayak olur ve böylelikle

de her bir adımın atılmasıyla öğrenilen şeyler analizin sonraki her aşamasını daha kapsamlı hale getirecek ve derinleştirecek şekilde kullanılır.

IX

Bu bölümü sonlandırmadan önce şunu vurgulamayı gerekli görüyorum: Burada ana hatları çizilen yöntemin kullanımıyla elde edilen gelecek öngörülerinin gerçekleşmesi sadece kuvvetle muhtemeldir ve böyle bir değişimin tam olarak hangi hızda ve hangi biçimlerde ortaya çıkacağının tam olarak önceden bilinmesi ancak belirli bir yerin özgüllüğünün, sınıf mücadelesinin beklenmedik seyrinin ve aynı zamanda da rastlantıların tam olarak kestirilebilmesiyle mümkün olabilirdi. Bildiğimiz gibi Marx'ın bizzat kendisi kapitalizmden sonra "barbarlığın" gelmesinin mümkün olduğunu teslim etmişti. Ne var ki, Marx bunu, son derece düşük bir olasılık olarak görmüştü. Geçmiş yüzyılda ortaya çıkan tüyler ürpertici gelişmelere tanık olmadığından böyle bir ihtimalin üzerinde durmaya bizden daha az ihtiyaç duymuştur.

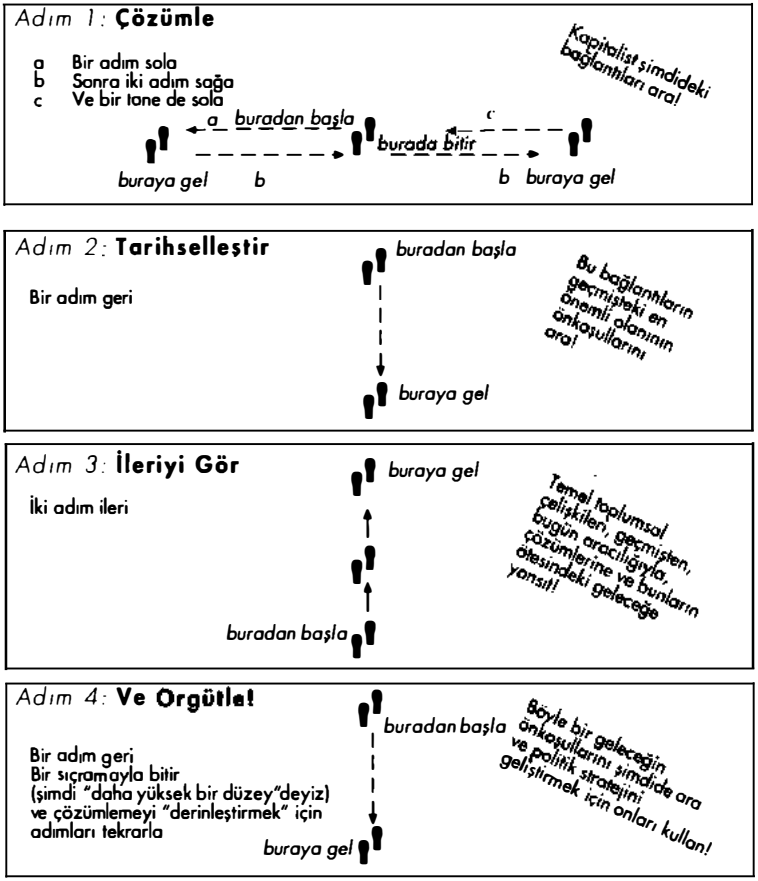
Bu makalede yapmaya çalıştıklarımla ilgili olası başka yanlış anlamaların önüne geçmek için şunu eklemek istiyorum: Marx'ın yöntemi hakkındaki açıklamam, tam ya da nihai olmayı değil, onun araştırma nesnesi hakkındaki (Marx'ın kendi sunum yaklaşımına bağlı kalan) bir ilk giriş denemesi olmayı hedefliyor. Bunun da ötesinde, Marx'ın çelişki nosyonunu mevcut potansiyeli geleceğe yansıtmak için kullanmasının kapitalist bugünün içinde var olan sosyalist/komünist geleceği açığa çıkarırken başvurduğu tek yol olduğunu düşünmüyorum. Bu başvurulan en temel yoldur, fakat tek yol değildir. Ayrıca gelecek üzerinde çalışmaya ilişkin bu yaklaşımla Marx'ın bulgularını sunarken izlediği stratejiler ve böylelikle de yayımladığı yazıların içeriği birbirine karıştırılmamalıdır. Bu yazılar, okuyucunun özellikleri göz önüne alınarak her zaman belirli miktarda yeniden düzenlemeye tabi tutulmuştur. Marx'ın bu yöntemi takip

ederek komünist olduğunu söylüyor da değilim. Marx'ın nasıl komünist olduğu son derece karmaşık bir hikâyedir ve Hegel'in diyalektiği ve Marx'ın onu kendine özgü bir şekilde benimsemesi bu hikâyenin ancak bir kısmını anlatabilir.

Öte yandan, Marx, "Marksizm" olarak adlandırılagelen sistemin belli başlı öğelerini bir kez inşa ettikten sonra, kapitalizmin temel çelişkilerinin ileriye doğru yansıtılması, onun gelecek üzerine çalışırken benimsediği temel yaklaşım olmuştur. Bu yolla da bu geleceği, bugüne ilişkin analizini (yani "Kazın Altından Çalınan Ortak Topraklar Çalışmaları"nın kendine ait versiyonunu) ayrıntılandırmada kullanmaya yetecek derecede açıklık ve zorunlulukla donatması mümkün olmuştur. Bu aynı zamanda bugün sosyalist gelecek hakkında gönlümüzden geçenin ötesinde bir bilgi sahibi olmak için izlenebilecek en iyi yoldur. Son dönemdeki gelişmelerle iyice hırpalanmış olan sosyalizm tasavvuru ancak bu yol izlendiği takdirde sınıf mücadelesindeki en etkili silahımız olarak kendi potansiyelini gerçekleştirebilir. Çağımızda mevcut tüm baskılara rağmen bu silahı işçilere ve diğer ezilenlere vermek ve onlara nasıl kullanılacağını öğretmek istiyorsak diyalektiğe ihtiyacımız var. Hele kapitalizm sallantıdayken, diyalektiğe her zamankinden daha çok ihtiyacımız var.

Editörün Notu: Bu bölümün çevirisi Cenk Saraçoğlu'na ait olup (*Diyalektiğin Dansı*, 5. bölüm) bu basım için gözden geçirilmiştir.

Ek: Diyalektiğin Dansı



Metin ve Koreografi: Bertell Ollman
Düzenleme: Fran Moran

Kaynaklar

Bernstein, Eduard. 1961. *Evolutionary Socialism*, çeviren Edith Harvey. New York: Schocken.

James, C. L. R. 1992. *The C.L.R. James Reader*, drl. Anna Grimshaw. Oxford: Basil Blackwell.

Luxemburg, Rosa. 1966. *Reform and Revolution*, çeviren Integer. Columbo, Ceylon: Young Socialist Publications.

Marcuse, Herbert. 1964. *Reason and Revolution*, Boston: Beacon.

Marx, Karl. 1904. *A Contribution to the Critique of Political Economy*, çeviren N. I. Stone. Chicago: Charles Kerr.

Marx, Karl. 1963. *Theories of Surplus Value*, Bölüm 1, çeviren Emile Burns. Moskova: Progress Publishers.

Marx, Karl. 1967. *Writings of the Young Marx on Philosophy and Science*, yayına hazırlayan ve çevirenler K. D. Easton ve K. H. Guddat. Garden City, New York: Anchor.

Marx, Karl. 1973. *Grundrisse, Foundations of the Critique of Political Economy*, çeviren Martin Nicolaus. Harmondsworth, İngiltere: Penguin.

Ollman, Bertell. 1976. *Alienation: Marx's Conception of Man in Capitalist Society*, Cambridge, İngiltere: Cambridge University Press [*Yabancılaşma: Marx'ın Kapitalist Toplumdaki İnsan Anlayışı*, Yordam Kitap, 2012].

Ollman, Bertell. 1978. *Social and Sexual Revolution. Essays on Marx and Reich*, Boston: South End Press.

Ollman, Bertell. 1993. *Dialectical Investigations*, New York: Routledge [*Diyalektik Soruşturmalar*, Yordam Kitap, 2011].

Rubel, Maximilien. 1987. "20. Yüzyılda Piyasacı Olmayan Sosyalizm", *Non-Market Socialism in the 19th and 20th Centuries*, drl. M. Rubel and J. Crump. Londra: Macmillan.

Wright, Erik Olin. 1995. "Sınıf Çözümlemesi ve Tarihsel Materyalizm." New York Marksist Okulu'ndaki konuşmanın kaydı (23 Şubat).

3

DİYALEKTİK VE SİSTEM KURAMI

✸

Richard Levins

John Maynard Smith, *The Dialectical Biologist* hakkında yaptığı genel olarak duygudaş değerlendirmesinde (Maynard Smith, 1986) ve kişisel sohbetlerimizde, sağlam, niceliksel bir matematiksel sistem kuramının geliştirilmesiyle diyalektiğin artık geçmişte kalacağını savunuyordu. Engels'in hantal "neden-sonuç değişimi"nin yerini "geri bildirim" alabilir, o gizemli "niceliğin niteliğe dönüşümü" artık o herkesçe bilinen evre geçişi ya da eşik etkisidir, oysa "en inançlı Marksist olduğum günlerde bile yadsımanın yadsınmasına ya da karşıtların birbiri içine geçişine asla pek fazla anlam veremedim". Hiyerarşi kuramının "tümleşik düzeyler"e ya da "aşırı belirlenim"e ilişkin içgörülerden bazılarını kavradığını da sözlerine ekleyebilirdi.

Öte yandan, New York Marksist Okulu'nun önderlerinden Mary Boger, diyalektiğin sistem kuramı kapsamına alınmasına izin vermememem için yıllardan beri beni sıkıştırmaktaydı. Boger, sistem kuramının karmaşıklığa, karşılıklı bağlantıya ve sürece gösterdiği ilgiye rağmen, hâlâ temelde indirgemeci ve durağan olduğunu ve matematiksel aygıtının gücüne rağmen, diyalektik olumsallığın, çelişkinin ya da tarihselliğin zenginliğiyle hiçbir şekilde ilgilenmediğini savunmaktadır. Son olarak, sistem ku-

ramındaki "karşılıklı bağlantı"nın diyalektik "dolayımlama"nın (aracılığın) inceliklerini kavramadığını eklemektedir.

Bu deneme Mary Boger'le, Rosario Morales'le, Richard Lewontin'le ve başka yoldaşlarla tartışmalarımda evrilip gelişen kendi görüşlerimi sistematikleştirmek için yaptığım ilk girişimdir.

Bu keşif yolculuğuna çıktığımda birbirine zıt iki ayartıcının farkına vardım. Bir yandan, diyalektiğin sistem kuramından farklı olduğunu vurgulamak, bizim kuramsal temellerimizin çağdışı olmadığını ve bilim dünyasına söyleyeceği, sistem kuramın henüz benimsemediği önemli şeyler barındırmaya devam ettiğini duyurmak istiyordum. Öte yandan, bilimin isteksizce, duraksayarak ve kararsızlıkla ama yine de önlemez biçimde gitgide daha diyalektik hale geldiğini görmekten Engels gibi ben de haz duyuyordum. Her iki olumlama da doğru ve gerçektir, ama bunların duygusal çekiciliği insanı tek yanlılık yanlışlarına da götürebilir. Şu ya da bu savı ortaya atarken, yargılarımı sorgulamak için bu farkındalıktan yararlanmaya çalıştım.

Sistem kuramına ve diyalektik maddeciliğe ilişkin her betimleme iki tür problemle karşılaşır: Her ki alanda da birbirinden oldukça uzak görüşlere sahip birçok uygulayıcı vardır. Sistem kuramı ya da "bir sistem yaklaşımı" konusunda şu ya da bu türden kapsamlı bir inceleme yapmaya girişmeyeceğim, ama birçok parçadan oluşan "sistemler"e yönelik matematiksel bir yaklaşım olarak dar anlamdaki sistem kuramıyla kendimi sınırlayacağım. İkincisi, sistem kuramı ve diyalektik karşılıklı olarak birbirini dışlayan şeyler değildir. Bazı sistem kuramcıları da Marksisttirler ya da kuramın geliştirilmesine yaptıkları araştırma katkılarında Marksizmden etkilenmişlerdir. Bazı Marksistler sistem kuramıyla en azından geçerken şöyle bir temas etmişlerdir ve yaptıkları Marksist araştırmalarda o kuramın kavramlarından bazılarını kullanmışlardır. Örneğin, sistem kuramından etkilenmiş İsveçli bir Marksist sosyal bilimci olan Goran Therborn devletin mahiyetine iki bakış açısından yaklaşmıştır: sınıf egemenliğinin bir

ifadesi olarak devletin rolüne ilişkin Marksist görüş açısından ve girdiler ile çıktılara sahip bir sistem olarak devletin dinamiklerine ilişkin sistem-kuramsal irdeleme açısından. *What Does the Ruling Class Do When It Rules?* (*Egemen Sınıf Egemenliğini Uygularken Ne Yapar?*, Therborn, 1978) adlı kitabına yayıncının koyduğu tanıtım yazısı bu çalışmayı özetliyor: "Therborn, devlet iktidarına ve devlet aygıtlarına ilişkin sağlam bir Marksist analiz yürütmek için sistem analizinin biçimsel kategorilerini (girdi mekanizmaları, dönüşüm süreçleri, çıktı akışları) kullanıyor..."

Yine de bu ikisi, kökleri, hedefleri ve kuramsal dayanakları bakımından oldukça farklıdır. Bunları birleştiren ve farklılaştıran bazı genel izlekleri aşağıdaki satırlarda ele alacağım: bütünlük ve karşılıklı bağlantı, değişkenlerin ya da parçaların seçimi, amaçlılık ve süreçlerin sonuçları. Maddeci diyalektik tam bir doğa felsefesi olarak, klasik anlamda bir Sistem olarak sunulmaz.[1] Diyalektikçiler de nihai bir dünya görüşünün bir gün var olacağı beklentisinin düşünüşümüzdeki tarihsel olumsallığının farkındadırlar. Maddeci diyalektik, bunun yerine, her şeyden önce polemik içerir, hem mekanistik indirgemeci yaklaşımın hem de onun karşıtı olan bütüncül idealist odağın hüküm süren başarısızlıklarına yöneltilen bir eleştiridir. Bunların ikisi birlikte, on yedinci yüzyıl İngiltere'sinde burjuva devriminin bir ortağı olarak ortaya çıkışlarından bu yana Avrupa-Kuzey Amerika doğa ve toplum bilimlerine hâkim olmuştur. Ayrıca, demokratik kapitalizmin siyasi "ana akım"ını belirlemiş geniş liberal-muhafazakâr uzlaşma olarak politikaya da hâkim olmuştur.

Bu nedenle, diyalektik maddecilik çoğunlukla gerçekliğin bazı seçilmiş yanlarına odaklanırken başka yanlarını ihmal

1 "Diyalektik maddecilik" teriminin sıklıkla Stalin'in yaptığı o kaskatı yorumlamayla ve o yorumun Sovyetler'deki dogmatik uygulamalarıyla ilişkilendirilmesine karşın, başlı başına "diyalektik" saygın bir akademik terimdir. Maddecilikten kaçışın salgın boyutlarına ulaştığı bir zamanda, maddecilik ile diyalektiğin birliğini vurgulamak ve dünyayı anlamaya, dünyaya etki etmeye yönelik bu yaklaşıma tüm canlılığını yeniden kazandırmak dikkate değer bir çabadır. Burada maddeci diyalektik ve diyalektik maddecilik terimlerini eşanlamlı olarak kullanıyorum.

etmiştir. Engels'in yaşamı "albüminli cisimler"in (yani, proteinlerin; şimdi biz makromoleküller diyebiliriz) hareket biçimi olarak tanımlamasında olduğu gibi, zaman zaman dirimselciliğe karşı yaşamın maddeselliğini vurguladık. Bu bizim moleküler indirgemeciliği reddetmemizle çelişiyor gibi görünür, ama sadece süregiden bir tartışmanın farklı anlarını yansıtır ve o tartışmadaki ana karşıt tutumlar, önce inorganik ve organik âlemler arasındaki süreksizliğe yapılan vurgu, sonra da gerçek düzey sıçramalarının indirgemeci bir yaklaşımla silinmesiydi. Zaman zaman, insanın evriminin hayvan yaşamının geri kalanının evrimiyle süreklilik gösterdiğini vurgulayarak Darwin'i destekledik, başka zamanlarda da toplumsal itmeyle oluşan insan evriminin benzersizliğini vurguladık. Bizim de enerjisini ve tözünü diğer canlı şeyleri yiyerek sağlamak zorunda olan ve tek bir yiyecek çeşidiyle sınırlı kalmayan bir hayvan türünden öte bir şey olmadığımızı vurgulamak için kendi türümüzü ayıların da dâhil olduğu hepçiller olarak sınıflandırabildik. Ya da yiyeceğimizi veya yaşam ortamımızı salt bulmakla yetinmeyip, aynı zamanda da onları ürettiğimiz için "üretici yiyiciler" olarak sahip olduğumuz özel konumun altını çizebildik. Her ikisi de doğrudur; süreçte sürekliliğin ve süreksizliğin ilişkisi sistem kuramının hiç ele almadığı bir diyalektik kategoridir.

Ama eleştiri salt eleştiriden ibaret değildir ve diyalektik, indirgeyici ya da idealist düşünüşü reddetmenin ötesine geçerek tutarlı bir alternatif sunar: savunucularının herhangi bir zamanda önerdikleri özgül yanıtlar için olmaktan çok, kendisinin soru sorma biçimleri için. Diyalektiğin odak noktasında bütünlük ve iç içe geçiş, şeylerin yapısından çok sürecin yapısı, tümleşik düzeyler, tarihsellik ve çelişki vardır. İncelediğimiz problemlerle kendi cebelleşmemizin olumsallığını ve tarihselliğini gözden kaçırmamak için, tüm bunlar incelemenin nesnelerine, o nesnelere ilişkin düşüncenin gelişimine ve özdüşünümsel (self-refleksif) olarak diyalektikçilerin kendilerine uygulanır.

Diyalektik materyalizm bilim eleştirileri arasında benzersizdir, çünkü kökleri hem akademinin dışında, siyasal mücadelede, hem de akademinin içindedir, çünkü hem indirgemeciliğe hem de idealizme eleştiri yöneltir, çünkü bilinçli olarak özdüşünümseldir ve nihai bir "sistem" ereğini reddeder. Ama eleştirel olmayan bir çoğulculuk lehine, bazı savların, başka savlara göre, tarihsel olarak sınırlılık taşımakla birlikte daha az gerçek olmayan geçerliliğini yadsımak için bilimsel savların olumsallığını kullanan postmodernist bilim eleştirisine benzemez.

Birisi mühendislikte ve diğeri indirgemeciliğin felsefî eleştirisinde olmak üzere, sistem kuramı iki kökene sahiptir. Sıklıkla oldukça karmaşık devre yapılarına sahip olan kendi kendini düzenleyici mekanizmaların incelenmesinden, yani sibernetik olarak mühendislikten kaynaklanır. "Sibernetik" terimini ilk kez Norbert Weiner, aynı adı taşıyan kitabıyla (*Sibernetik ya da Hayvanlarda ve Makinelerde Kontrol* [*Cybernetics, or Control in the Animal and Machine*], 1961) tanıttı. Bu terim Sovyetler Birliği'nde yaygın biçimde kullanılır oldu, ama ABD'de yerini büyük ölçüde kontrol kuramına, yani servomekanizmalar kuramına ya da sistem kuramına bıraktı. Bu alandaki ilk klasiklerden biri olan *The Theory of Servomechanisms*'in (Servomekanizmalar Kuramı) önsözünde şöyle denir:

> [Livermore] Radyasyon Laboratuvarı'nda servomekanizmalar konusunda yapılan çalışma, otomatik radar sistemleri için buna duyulan gereksinimden doğdu. Bu nedenle, servomekanizmalar kuramını yeni bir doğrultuda geliştirmek ve servomekanizmayı, istatistiksel karakteri bilinen bir parazitin varlığında istatistiksel karakteri bilinen bir girdi üzerinde işlem yapmaya yönelik bir aygıt olarak düşünmek gerekiyordu. (ix.)
>
> Bir servomekanizma, kontrol edilen gücün çıktısı ile harekete geçirici aygıtın karşılaştırılmasına dayanan şu ya da bu yolla güç kontrolünü içerir. Bu karşılaştırma bazen geribildirim olarak anılır (James *ve ark.*, 1947, 2).

Bu haliyle sistem kuramı çok matematiksel ve biçimseldir. Bu kuramın önceki sürümleri, verili olan, denklemleri bilinen ve ölçüleri kesin olan sistemler öngörüyordu. Ama sistem analizi, çok geçmeden, kuramsal problem olarak tek tek silahların geliştirilmesinin yerini bir silah sisteminin geliştirilmesinin alabileceği düşüncesiyle askeri tasarımcılar ve büyük işletmeleri yönetmenin bilimsel yönleri olarak yönetim sistemleri tarafından benimsendi. Burada ölçümler daha bulanıktır, denklemler bilinmez, bu nedenle de başka teknikler gereklidir. Carnegie Mellon Üniversitesi'nden Herbert Simon, Case Western Reserve'den Mesarovic ve Avusturya'daki Uluslararası Uygulamalı Sistem Analizi Enstitüsü'nden bilim insanlarının yanı sıra Sovyetler Birliği'ndeki ve başka merkezlerdeki matematikçiler ve mühendisler aynı anda birbiriyle etkileşen birçok değişkenin kavramsal çerçevelerini ve matematiğini geliştirmek ve olan biteni izlemeye yarayan hesaplama rutinlerini yetkinleştirmek için çalıştılar. Daha yakın bir zamanda Santa Fe Enstitüsü, karmaşıklığı incelemenin kendisini temel düşünsel problem haline getirdi.

Hedef arama (*goal-seeking*) varsayımı, sistem kuramının geliştirilmesinde mühendisliğin ve yönetim sistemlerinin oynadığı büyük rolü yansıtır. Nitekim Meadows *ve ark.* (1992), sistemi, "bir amaç etrafında tutarlı biçimde düzenlenmiş birbiriyle bağlantılı öğeler kümesi" olarak tanımlamaktadır. "Bir sistem, parçalarının toplamından fazlasıdır. Dinamik, uyumsal, hedef arayan, kendi kendini koruyan ve evrimsel davranış sergileyebilir".

Ama sistem kuramının "sistem"i, gerçekliğin kendisi değil onun bir modelidir, incelemek istediğimiz gerçekliğin bazı yönlerini kavrayan ama aynı zamanda da daha yönetilebilir, daha kolay incelenebilir ve değiştirilebilir olmasıyla gerçeklikten ayrılan düşünsel bir kurgudur. Bu nedenle, modeller "doğru" ya da "yanlış" değildir. Gerçekçilik, genellik ve kesinlik gibi kısmen çelişkili birçok ölçütü karşılayacak biçimde tasarlanırlar (Levins, 1966). İncelemeyi kolaylaştıracak biçimde gerçeklikten

uzaklaşmaların o gerçeklikle ilgili yanlış sonuçlara götürmemesi sistem analistlerinin umududur.

Sistemlerin bütünlüğü, parçalarının karşılıklı bağlantılılığı ve amaçlılığı vurgulanır. İlk iki nitelik, sistem deyince kastettiğimiz şeyin doğasında vardır.

Bütünler

"Sistem" kuramının diğer kaynakları, geçen yüzyıldan beri bilime egemen olan indirgemeciliğe karşı koymaya yönelik eleştirel girişimlerde yatar. Buradaki sınırları iyi tanımlanmamıştır, ama gitgide silikleşerek çeşitli bütüncülüklere karışır.

Bütüncülük (holizm) yeni değildir. Bilim tarihi, onun ana akımının tarihi, yani Thomas Kuhn'un popülerleştirdiği başat paradigmaların birbirini izlemesi değildir. Bilimde her zaman anlaşmazlık, başat fikirlerden hoşnutsuzluk, çeşitli disiplinler içinde alternatif yaklaşımlar ve disiplinler arasında oldukça farklı yönlere giden "ana akımlar" olmuştur. "Bütüncü" eleştiri her zaman başat indirgemecilikle birlikte var olmuştur. Gelişimsel biyolojide dirimselcilik, Bergson'un "belirme" kavramı gibi akımlarda, psikolojide (Bronfenbrenner, Perl, Piaget), ekolojide (Vernadsky'nin biyosferi, Sovyet "jeobiyosenoz"u, Clements'in ve daha sonra Odum'un ekosistemleri), antropolojide (Kroeber'in "süperorganik" kavramı) ve başka alanlarda bütünlüğün ve karşılıklı bağlantılılığın bir kavranışı olarak ifadesini bulmuştur. Bu yönüyle, ABD'de çoğu zaman "sistem yaklaşımı" ya da "sistem düşünüşü" olarak anılır. Bazı yazarlar sistem kuramını hem dar hem de geniş anlamlarıyla alırlar. L. von Bertalanffy'nin 1930'larda başlattığı Genel Sistem kuramı bu bakımdan özellikle iddialı ve merkezî önemdedir (von Bertalanffy, 1950). Biyolojik karmaşıklık çoğunlukla merkezî bir problem olmuştur. W. Ross Ashby'nin *Design for a Brain* (*Beyin Tasarımı*) adlı kitabında bu sorun, mekanistik yapı ile görünüşte amaçlı olan davranışı uzlaştırmak olarak ele alınır:

> Organizmanın mekanistik mahiyette olduğu, parçalardan oluştuğu, bütünün davranışının parçaların birleştirilmiş eylemlerinden doğduğu, organizmaların öğrenme yoluyla davranışlarını değiştirdikleri ve sonraki davranışların öncekilere göre çevreye daha fazla uyumlu olmasını sağlamak için bu değişikliği yaptıkları şeklindeki varsayımları temel olarak alırız. Bizim problemimiz, ilk önce, *öğrenme olarak kendini gösteren değişikliğin mahiyetini tanımlamak* ve ikincisi, *niçin böyle değişikliklerin bütün organizmanın daha iyi uyumuyla sonuçlanma eğilimi taşıdığını bulmaktır.* (1960, özgün metinde italik yazılmış)

Ekoloji de dünyanın zengin karşılıklı bağlantılılığını kamuoyunun fark etmesini sağlamıştır. Belirli bir sorunu çözmeye yönelik müdahalelerin beklenmedik, çoğu kez de zararlı etkilerine ilişkin örnekler düzenli olarak ortaya konulmaktadır. Haşere ilaçları haşere problemlerini artırır, sulak alanların kurutulması kirlenmeyi artırabilir, antibiyotikler antibiyotik direncini teşvik edebilir, yiyecek üretimini artırmak için ormanların kesilmesi açlığa yol açabilir. Barry Commoner'ın her şeyin başka her şeyle bağlantılı olduğu ve her şeyin bir yerlere gittiği şeklindeki özdeyişi de kamuoyunun en azından bir kısmının sağduyusunda yer etmiştir.

Şeylerin bağlantılı olduğunun kavranmasının yarattığı güçlü etki, bazen, bedeni zihinden, ekonomiyi kültürden, fiziksel olanı biyolojik olandan ya da biyolojik olanı toplumsal olandan "ayıramazsınız" şeklinde savların ortaya atılmasına götürür. Çoğunlukla ayrı gibi muamele edilen olguların bağlantılılığını göstermek için pek çok yaratıcı araştırma yapılmıştır. Hatta karşılıklı bağlantılı oldukları için bunların hepsinin "Bir" olduğu da söylenir ve bu, Evren ile "Birlik" olduğumuzu öne süren önemli bir gizemsel duyarlılık öğesidir.

Düşünsel kurgular olan "beden"i "zihin"den, "fiziksel"i "biyolojik"ten, "biyolojik"i "toplumsal"dan elbette ayıra*bilirsiniz*. Onları yaftalar yaftalamaz, bunu her zaman yaparız. Onları tanımak ve sorgulamak için bunu yapmak zorundayız.

Bu analitik adım, dünyayı anlamada gerekli bir uğraktır. Ama yeterli değildir. Onları ayırdıktan sonra yeniden birleştirmemiz, iç içe geçişlerini, karşılıklı belirlenimlerini, içi içe örülmüş evrimlerini ve yine aynı zamanda da ayrı olduklarını göstermemiz gerekir. Onlar "Bir" değildir. Karşılıklı olarak yardımlaşan türler ya da yırtıcı ile avı kendi nüfus dinamikleri bakımından elbette birbiriyle bağlantılıdır. Her birinin diğerinin yaşamının etkilediği, ama bu etkinin gerekli olmadığı durumlarda olduğu gibi, bu bağlantı bazen gevşektir. Likenlerde suyosunlarının ve mantarların ortak yaşayışında olduğu gibi, bazen de çok sıkıdır. Kar baykuşu ve kutup yaban tavşanı tanımlayıcı bir geribildirim mekanizmasıyla birbirlerinin nüfus döngülerini belirler. Lynn Margulis'in hücresel yapıların kökenlerine ilişkin öncü çalışmalarında gösterdiği gibi, yardımlaşarak yaşayanlar evrimle "Bir" haline gelebilir. Ama yırtıcı ile avı, sindirimin son aşamasına kadar "Bir" değildir. Psikoterapistler hem aile sistemlerini incelerken bağlantılılığı vurgularlar hem de "ortak bağımlılığı", yani sınırların ve özerkliğin marazî şekilde kaybolmasını eleştirirler. Dünyanın bağlantılılığını vurgulayan ama parçaların göreceli özerkliğini göz ardı eden bütüncülükte tek yanlılık vardır.

Bütüncüler, indirgemeciliğin atomistik ve mutlaklaştırılmış ayrımlarının karşısına dünyanın birliğini koyarlar. Yani kendilerini, yalıtılmışlıktan "Bir"e uzanan bir tayfın "birlik" ucuna yerleştirirler. Bütünlüğün arkasında bir düzenleyici ilke, bir "uyum" veya "denge" ya da bütünlere birliğini ve kararlılığını kazandıran bir amaç ararlar. Teknolojik sistemlerde, sistemin davranışını değerlendirme ve tasarımı buna göre uyarlama ölçütü olarak mühendislerce tasarlanmış bir amaç vardır. Sistem kuramının gelişimine tasarlanmış sistemlerin damga vurması ölçüsünde, hedef arama davranışı öyle sistemlerin apaçık bir özelliği olarak görünür ve bu nedenle, doğal sistemlerin incelenmesinde de bu özellik aranır.

Toplumun incelenmesinde bu, toplumu güdüleyici bir ortak çıkarın varlığını farz eden bir işlevselciliğe götürebilir. Ama

toplum bir servomekanizma değildir; onu oluşturan sınıflar farklı, hem paylaşılan hem de çelişen hedefler güderler. Bu nedenle toplum, bileşenlerinden birçoğu ayrı ayrı hedefler peşindeyken bile, "hedefe yönelik" bir sistem değildir.

Durağan bütüncülük çerçevesinde yıkıcı olmayan bir değişime yer bulmak zordur, o nedenle de koruma biyolojisi, sürekli evrime olanak veren koşullardan çok, belirli bir türün ya da ekolojik oluşumun korunmasını vurgular.

Diyalektikçiler indirgemeciliğe yönelik bütüncü eleştiriye değer verirler. Ama biz keskin ayrılık/bağlantı ya da özerklik/bütünlük ikilemini ve birinin diğerine mutlak olarak tabi kılınmasını reddediyoruz. Bu, "aşırı" olmakla ilgili bir yakınma değildir. "Aşırı" sözü, ılımlılığı, "arada bir yerdeki" orta yolu, çoğunluk görüşünü, uzlaşmayı arzu eden liberallerin çok sevdikleri bir kınama sözüdür. Onların en sevdikleri renkler "siyah ya da beyaz değil, gri tonlar"dır. Buna karşılık, diyalektik eleştiri "tek yanlılık"tır, ikilemli bir çiftin ya da bir çelişkinin tek bir yanının sanki bütün şey oymuş gibi kavranmasıdır. *Bizim tayfımız siyahla başlayıp tüm gri tonlardan geçerek beyaza varan yumuşak bir geçiş değil, parçalı bir gökkuşağıdır.*

Elbette, Hegel'in "hakikat bütün olandır" özdeyişine rağmen, Bütün'ü inceleyemeyiz. Hegel'in bu olumlamasının uygulamadaki değeri iki yanlıdır: Birincisi, problemlerin bizim hayal ettiğimizden daha büyük olmaları nedeniyle, bir sorunun sınırlarını özgün çizgilerinin ötesine taşımamız gerekir. Sistem kuramı bile, ya analiste verilen alan belli bir "sistem" olarak belirlendiği için, ya başlangıçtaki sistemle etkileşime girdiği bilinen ek değişkenler ölçülemediği veya bilinen denklemlere sahip olmadığı için ya da disiplinlerin geleneksel sınırları olduğu için, problemleri aşırı küçük boyutlu olarak yorumlar. Dolayısıyla, kan şekerinin düzenlenmesine ilişkin bir sistem analizi bizatihi şeker, insülin, adrenalin, kortizol ve diğer moleküller arasındaki etkileşimleri kapsayabilir, ama kişideki kaygıyı ya da o kaygıya yol açan iş yoğunluğu ve yedek

şeker depolarını tüketme hızı, işyerinde yorgun işçiye dinlenme ya da bir şeyler atıştırma olanağı tanınıp tanınmadığı gibi koşulları herhalde kapsayamaz. Kalp hastalığına ilişkin modeller, kolesterol düzeylerini ve kolesterole dönüştürülen yağları kapsayabilir, ama bedenlerinde kolesterol oluşan ve parçalanan insanların toplumsal sınıflarını herhalde kapsayamaz. Sistem analizi kapitalizm koşullarındaki pankreasla ya da ırkçı bir işyerindeki böbreküstü bezleriyle nasıl ilgileneceğini bilmez. Salgın hastalıklara ilişkin modeller virüslerin çoğalma ve bulaşma oranlarını kapsayabilir, ama insanların virüse maruz kalma ve tedavi konusunda inisiyatif almalarına olanak tanıyabilen bir sorumluluk bilincinin toplumsal olarak yaratılmasını herhalde kapsayamaz.

Hakikatin bütün olduğu yolundaki anlayışın ikinci uygulaması, bir sistemi o anda kullanabildiğimiz en geniş terimlerle tanımladıktan sonra, vardığımız sonuçlara burnunu sokup onları değiştirebilen daha başka şeylerin orada bir yerlerde her zaman olduğudur.

Diyalektik, indirgemecilik öncesi türden bütüncülüğe değer verir, ama onun durağan niteliğine, her şey için bir yeri olan ve her şeyi yerine yerleştiren hiyerarşik yapısına, orada olabilen ya da olmayabilen bir amaçlılığı *a priori* dayatmasına değer vermez. Dolayısıyla diyalektik, materyalist indirgemeciliğin daha önceki bütüncülüğü yadsımasını "yadsır" ve bu, Maynard Smith'in öylesine muğlak bulduğu ama değişimin doğrusalsızlığı olarak kabul ettiği yadsımanın yadsınmasına bir örnektir.

Parçalar nelerdir?

Bütünlerin parçalardan meydana geldiği düşünülür. Sistem kuramı, sistemin "atomları"ı olan, ondan önce gelen ve gelgitler yaparken niteliksel olarak değişmeyen bölünmez (üniter) değişkenleri kendi öğeleri olarak almayı sever. O halde bunların ilişkileri, değişkenlerin artmalarının ya da azalmalarının, "çıktılar"

vermelerinin ve böylece bütünlerin özelliklerini üretmelerinin sonucu olan "etkileşimler"dir. Ama bütünlerin parçaları dönüştürmelerine, niceliksel dönüşüm dışında, olanak tanınmaz. Uzun mesafeli konuşma telefonu dönüştürmez, piyasa alıcıyı ya da satıcıyı değiştirmez ve güç, güçlüyü, aşk da aşığı etkilemez. Sistem kuramını hâlâ büyük ölçekli indirgemecilik olduğu yönündeki suçlamanın hedefinde tutan şey, öğelere verilen öncelik ve ayrıca, bir sistemin yapısının davranışından (tasarlanmış ve imal edilmiş sistemler için akılcı varsayımlardan) ayrılmasıdır.

Diyalektik bütünlerin parçaları, bütünlerden olabildiğince bağımsız olacak biçimde değil, bütünün özelliklerinin yoğunlaştığı noktalar olarak seçilir. Bunların ilişkisi salt "karşılıklı bağlantı" ya da "etkileşim" değil, onları dönüşüme uğratan daha derin bir iç içe geçiştir, öyle ki "aynı" değişken farklı bağlamlarda çok farklı bir anlam yüklenebilir ve sistemin davranışı sistemin yapısını değişime uğratabilir. Söz gelimi, sıcaklık canlı türlerinin çoğunun yaşamında önemlidir. Ama sıcaklık birçok farklı anlama sahiptir. Organizmaların gelişim hızı ve dolayısıyla oluşum süresi üstünde etkili olduğu gibi, bireylerin büyüklüğü üstünde de etkili olur; yuva kurmaya ya da üremeye uygun yerleri kısıtlar; beslenme bölgesinin sınırlarını ya da besin aramak için kullanılabilecek zamanı belirleyebilir. Potansiyel besin türlerinin yararlanılabilir çeşitliliğini ve asalaklar ile konakçılarının görünüşleri arasındaki eşzamanlılığı etkiler. Tür karşılaşmalarından çıkan sonuçları değişime uğratır.

Ama sıcaklık basitçe organizmalara dışsal bir veri değildir. Organizmalar çevrelerindeki sıcaklığı değiştirirler: Memelilerin vücut yüzeylerinde daha sıcak bir hava katmanı vardır; ağaçların gölgeleri ormanları etraftaki çayırlıklardan daha serin yapar; toprakta tünellerin inşa edilmesi yeraltına yuva yapmış karıncaların yavrularını büyüttükleri sıcaklıkları düzenler; yaprakların çürümesiyle oluşan humuslu toprağın rengi güneş ışınımının yansıtılmasını ve soğurulmasını be-

lirler. Organizmanın fizyolojisi ve demografisi nedeniyle, bir yerin *etkin* sıcaklık değeri, aralığı ve öngörülebilirliği o yerin termometre sıcaklığından oldukça farklıdır. Başka bir zaman ölçeğinde sıcaklık, doğal ayıklanma baskıları gibi çeşitli yolaklarla etkisini göstererek türün değişmesine yol açar, yine bu da etkin sıcaklığı değiştirir. Dolayısıyla, bir ekosistem içindeki biyolojik bir değişken olarak "sıcaklık", daha kolay ölçülen ve organizmalar öncesi termometrede görülebilen fiziksel sıcaklıktan oldukça farklıdır.

Sistem kuramı belirli bir denklemin ancak bazı sınırlar içinde geçerli olduğu düşüncesiyle kendini rahatlatmasına karşın, modellerindeki değişkenlerin iç içe geçişlerini, birbirlerini dönüşüme uğratmalarını açık olarak ele almaz. Marx'ın *Kapital*'i, bir anlamda, salt indirgemeciliğin zaaflarını eleştirmek yerine tüm bir sistemi ele almaya yönelik ilk girişimdi. Marx'ın Cilt 1'deki ilk araştırma nesneleri olan metalar, iktisadî yaşamın o dönemde kapitalizmin içine sokulmuş olan özerk yapı taşları ya da atomları değil, tam da bütünün işleyişini açığa çıkardıkları için incelenmek üzere seçilmiş olan kapitalizm "hücreleri"dir. Bunlar, ancak kendilerini ortaya çıkaran bütünün yönleri olarak soruşturulmak üzere seçilip ayrılabilir. Marx'a göre bu bir avantajdı, çünkü bütün tüm parçaların işleyişinde yansıtılır. Ama büyük çaplı indirgemecilere göre, ilişkinin gidiş yönü, verili, sabit parçalardan onların ürünü olan bütünlere doğrudur. Parçanın öncelikliliği ve özerkliği sistem analizinin temelidir. "Özerklik" elbette ki bunların birbirlerini hiç etkilemedikleri anlamına gelmez. Bir sistemin "değişkenler"i artabilir ve azalabilir, ama değişkenlerin nitelikleri aynı kalır.

Bir sistemin parçaları da kendi yapıları ve dinamikleri olan birer sistem olabilir. İç içe geçmiş sistemlerin daha yüksek düzeyli sistemlerin parçaları olarak birbirlerine katkıda bulundukları hiyerarşi kuramı bu yaklaşımı benimser (O'Neill *ve ark.*, 1986). Bu, analiz için alanlar ayırmamıza olanak sağlar. Ne var ki, diğer yöndeki süreç, yani alt sistemlerin daha yüksek düzey

tarafından belirlenmesi ve dönüştürülmesi nadiren irdelenir. İstatistiksel analizlerin çoğu, söz gelimi epidemiyolojiyle ilgili olanlar, sistemin dışından belirlenen bağımsız değişkenleri sistemin belirlediği bağımlı değişkenlerden ayırır. Bağımsız değişkenler, yağış ya da ailenin geliri; bağımlı değişkenler ise sıtmanın yaygınlığı ya da intihar oranı olabilir. Buna karşılık, sistem yaklaşımları karşılıklı belirlenim sağlayan geribildirimleri kabul eder: Yırtıcılar avlarını yerler, avlar yırtıcılarını beslerler; fiyatlar üretimi artırır, üretim fazlalıklara yol açarak fiyatları düşürür; kar daha fazla güneş ışığını geri yansıtarak yeryüzünü soğutur ve sonra, daha soğuk bir yeryüzüne daha fazla kar yağar. Geribildirim devrelerinde, her bir değişkendeki değişiklikler, bir anlamda, diğerlerindeki değişikliklerin sebepleridir. Öyleyse, sebep-sonuç ilişkisine ne olur? Bir "sebep"i diğerinden daha esaslı yapan nedir?

Bu soruyu iki şekilde yanıtlamaya çalışabiliriz. Birincisi, belirli bir değişim örüntüsünün belirli bir zamanda nerede başlatıldığını sorabiliriz. Söz gelimi, bir yırtıcı/av sistemi konusunda şunu sorabiliriz: Hem yırtıcı hem de av bolluğu dokuz yüz kilometrelik bir değişim ölçeğinde niçin değişir? Değişim ölçeği boyunca çevresel farklılıklar av yoluyla, diyelim ki avın çoğalma hızını artıran sıcaklık artışları nedeniyle sisteme girerse, yırtıcı nüfusunun da artacağını ve bu nedenle iki değişkenin pozitif bağıntılı olduğunu göstermek için geribildirim ilişkisini analiz edebiliriz. Ama eğer çevresel farklılıklar yırtıcı yoluyla, belki yırtıcının kendisinin bazı yerlerde diğer yerlerdekine kıyasla daha fazla av olması nedeniyle sisteme girerse, o zaman avlanmadaki artışlar yırtıcı sayısını azaltır ve bu nedenle av sayısını artırır. Böylece ikisi arasında negatif bir bağıntı elde ederiz. Bu nedenle, eğer pozitif bir bağıntılı gözlemlersek, değişmenin av tarafından belirlendiğini ve eğer negatif bir bağıntılı gözlemlersek, değişmenin yırtıcı tarafından belirlendiğini söyleyebiliriz. Av, çevrenin etkisine aracılık eder ve gözlemlenen örüntünün "nedeni" bu sistemde av,

diğer sistemde ise yırtıcıdır. Benzer biçimde, kapitalist dünya ekonomisine ilişkin bir incelememde 1960'lar ile 1970'lerdeki üretimi ve fiyatları irdeledim; başlıca tarımsal malların dönüm başına üretim ya da verim ile dünya pazarındaki fiyatlar arasında pozitif bir bağıntı sergilediğini saptadım. Bu saptama, fiyat dalgalanmalarının, üretimdeki dalgalanmalara verilen tepkiler olarak ortaya çıkmaktan çok, genellikle daha büyük ekonomide ortaya çıktıkları ve üretim kararlarını etkiledikleri ve bunun, hava koşulları ya da haşereler nedeniyle üretimde oluşan belirgin ve çarpıcı değişikliklere rağmen böyle olduğu görüşünü desteklemektedir.

Bunun genellikle doğru olup olmadığı görgül (ampirik) bir sorundur. Karmaşık bir değişkenler ağında, değişimin itici güçleri herhangi bir yerden kaynaklanabilir. "Dış politikayı iktisat mı, yoksa jeopolitik mi belirler?" ya da "TV programlarının içeriğine satışlar mı, yoksa ideoloji mi yön verir?" diye sormaya kalktığımız zaman, soruyu yanıtlamak genelde olanaksızdır. Karşılıklı belirlenimlerden oluşan karmaşık ağ, nedensel süreçlerin eşzamanlı olarak farklı düzeylerde ve farklı yolaklar aracılığıyla işlerlik gösterdiğini kavrayan o garip "aşırı belirlenim" teriminin ima ettiği karmaşık bir yanıt gerektirir. Ya da bu bizi yeniden Hegel'e getirir: Bütün, hakikattir.

Öyleyse, tarihsel maddeciliğin odağı neresidir? Tarihsel maddecilik ekonominin toplumu belirlemesini gerektirmez mi?

Hayır! Toplumsal yaşamdaki bir dizi etmen olarak "ekonomi", karşılıklı olarak birbirine nüfuz eden başka pek çok sürecin herhangi birine göre içkin bir önceliğe sahip değildir. Bazen belirli olayların belirleyicisidir, bazen de değildir. Bir sistemin ağ izleyici yolaklarının alanı içinde kaldığımız sürece, her şey şu ya da bu yolakla başka her şeyi etkiler. Üretim teknolojisindeki değişiklikler ekonomik örgütlenmeyi, sınıf ilişkilerini ve dünya hakkındaki inançları değiştirir, ama teknolojideki değişiklikler fikirlerin uygulanması yoluyla ortaya çıkar ve ete kemiğe bürünmeden önce düşüncede varlık kazanır. Ya da

UNESCO'nun kuruluş bildirgesinde belirtildiği gibi, "Savaşlar insanların zihinlerinde yaratıldığı için..." Öyleyse toplumsal yaşam zihnin bir ürünü müdür? Ya da zihin sınıfın ve cinsiyetin bir ifadesi midir? Böyle yaklaşıldığında, tarafların her biri diğerine aracılık eder ve birinden birine mutlak öncelik tanımak dogmatiklik olur.

Ama bu, ağ içindeki bir "etmen" olarak değil, bizatihi kendisi bir ağ olarak var olan *üretim ve yeniden üretim biçimi*ni tanımlamaktan oldukça farklıdır. Ağdaki aktörler ya da "değişkenler" olarak işçileri ve kapitalistleri tanımlayan, cinsiyetçiliğin ticari değer taşımasını olanaklı kılan, yasamayı siyasal bir etkinlik yapan ya da hükümdarların kaprisleriyle büyük olayların başlatılmasına olanak tanıyan şey işte o ağın, o biçimin yapısıdır. Bu, etmenler arasında bir etmen olmaktan çok, içinde çeşitli dolayımlamaların kendini dışa vurduğu ve birbirini dönüşüme uğrattığı bağlamdır.

Hedef Arama

Sistemlerin üçüncü niteliği olan amaçlılık da sistem kuramının kökenini açığa vurur. Sonuçlar yerleşik amaca denk düşmeleri açısından değerlendirilir, o amaçtan sapmalar ise uyumsuz, çelişik ve öz yıkıcı davranışlar olarak görülür. Bunlar sistem kusurları olarak görülür. Bunlara yol açan yapıları mühendis çıkarıp atabilir ya da bir yönetici yeniden düzenleyebilir. Ama gerçekte, bir amaca hizmet etmek için kurulmuş oldukları zaman bile, ancak bazı sistemler amaçlıdır. Diğer durumlarda, "öğeler" kendi amaçları olan birer aktör oldukları ve deyim yerindeyse, hedef aradıkları halde, bir bütün olarak sistem öyle değildir.

Diyalektik "bütünler", uyum veya denge gibi ya da azamî verimlilik gibi bir örgütleyici ilke tarafından belirlenmez. Benim görüşüme göre, bir sistemin ayırt edici niteliği, onun öğelerine anlam veren, bütünün geçici tutarlığını devam ettiren ve aynı zamanda da onu başka bir şeye dönüştüren, onu başka bir siste-

min içinde dağıtan ya da onun parçalanmasına yol açan yapılandırılmış çelişik süreçler dizisidir.

Çıktılar

Matematiksel sistem kuramı bir dizi değişken ve karşılıklı ilişki tanımladıktan sonra, şu basit matematiksel soruyu sorar: O değişkenlerin falanca ilk koşullardan başlayarak gelecekte çizeceği yörünge nedir? Ondan sonraki her şey, analizcinin ya da bilgisayar programının denklemlere "çözümler" getirmede sergileyeceği matematiksel beceriye bağlıdır. Arzulanan sonuç öngörüdür, değişkenlerin kuramsal ve gözlemlenen değerleri arasındaki uyumluluktur.

Denklemlerin yalnızca birkaç olası sonucu vardır:

(a) Değişkenler öngörülerin ötesinde artabilir ya da azalabilir. Bu, sistemi bozan gerçek bir patlama anlamına gelebilir. Ama belirli bir noktadan sonra denklemlerin geçerli olmadığı anlamına da gelebilir.

(b) Değişkenler kararlı bir dengeye ulaşabilir. Dengesi bozulmadıkça orada kalır ve bozulduktan sonra da denge durumuna geri döner. Süreçler rastgelelik içeriyorsa, o zaman kararlı bir olasılık dağılımı bir çözüm olabilir.

(c) Birden fazla denge olabilir, o durumda dengelerin tümü kararlı değildir. Her bir kararlı denge, o dengenin "yakını"nda, çekim havzası denilen bir aralık içinde başlayan değişkenler için nihai sonuçtur. Dengelerin etrafındaki çekim havzaları, kararsız dengelerin yer aldığı sınırlarla birbirinden ayrılır. O zaman sonuç, başlama yerine bağlıdır ve değişkenler, hangi dengenin çekim havzası içinde başladılarsa o denge yönünde hareket ederler.

(d) Değişkenler döngüsel davranış gösterebilir ya da döngüsel davranışa yaklaşabilirler, o durumda değişkenlerin döngü hızı ve dalgalanmaların büyüklüğü çözümü belirler. Döngüsel bir örüntünün de kendi çekim havzası vardır ve o havza, değişkenlerin o döngüye yaklaşmasına kaynaklık eden ilk koşulların aralığıdır.

(e) Yörüngeler belirlenmiş sınırlar içinde kalır, ama bir dengeye ya da düzenli bir dönemselliğe ulaşmak yerine, görünürde düzensiz yollar izler, bazen bir süreliğine dönemsel görünür ve sonra aniden uzaklaşıp gider ve farklı başlangıç koşulları, ne denli benzer olursa olsun, oldukça farklı yörüngeler oluşturabilir. Bu durum, aslında kendine özgü düzenliliklere sahip olmasına karşın, kaos olarak anılır.

Bir sistemin davranışı denklemlerin kendilerine, parametrelere ve başlangıç koşullarına bağımlı olacaktır. Sistem kuramının içeriği, büyük bölümüyle, modele ilişkin varsayımlar ile değişkenlerden alınan sonuçlar arasındaki ilişkilerin betimlenmesi ya da modellerin geçerliliğini onaylama işlemlerinin saptanıp tanımlanmasıdır.

Alınan sonuçlar değişkenlerdeki niceliksel değişiklikler olarak ifade edilir. Bu, sisteme ya da sistem tasarımına yönelik müdahalelere karar vermek ya da öngörülerde bulunmak için son derecede yararlı bir etkinliktir. Ama aynı zamanda da sınırlayıcıdır ve modellere kısıtlamalar getirir. Modellerin çoğu denklemlerin belirlenmesini, parametrelerin ve değişkenlerin tahmin edilmesini gerektirir. Bu nedenle, kolaylıkla ölçülemeyenler büyük olasılıkla bir yana bırakılır. Söz gelimi, salgın hastalıklar için, her bir bölmedeki kişilerin sayısını, hastalığa yatkın olanları, enfekte olmuş ama henüz enfeksiyon geliştirmemiş olanları, enfeksiyon geliştirmiş olanları ya da iyileşmiş ve bağışıklık kazanmış olanları değişkenler olarak alan bölmeli modeller hazırlayabiliriz. Hastalık hakkında bazı akla yatkın varsayımlarda (bulaşma hızı, kuluçka ve enfeksiyon dönemlerinin süresi, bağışıklık kaybı oranı) bulunuruz ve modeli çalıştırarak, sayıların bir bölümden diğerine geçişini seyrederiz. Sonra şöyle sorular sorabiliriz: Hastalık sürecek mi? Doruk noktasını geçmek ne kadar zaman alacak? Salgın sona erinceye kadar kaç kişi ölecek? Çocukların yüzde X'ini aşılamanın ne gibi bir etkisi olurdu? Yaş farklılıklarını neden olduğu karışıklıkları ekleyebilir ve hatta nüfusu farklı parametrelere sahip alt gruplara ayırabilirdik.

Bulaşma insanların davranışına, nüfusun gösterdiği panik düzeyine de bağlıdır. Bu durum salgının seyri içinde değişir, bu sırada insanlar tanıdıklarının hastalanıp öldüğüne tanık olurlar ve koruyucu önlemler alabilirler. Peki, davranış değişikliği için ne kadar deneyim gereklidir? Enfeksiyon kapmaktansa işlerini kaybetmeyi seçmeden önce ne kadar panik gereklidir? İnsanlar ne derecede özgürlüğe sahiptir? Değişmiş bir davranış ne kadar sürer? İnsanlar, yaptıkları şeyin başlarına gelecekleri etkileyeceğine gerçekten inanıyorlar mı? Gelecek sefere anımsayacaklar mı? Bu yönleri tanımlayacak denklemlerimiz olmadığı gibi, paniği ya da tarihsel ufku veya ekonomik etkilenebilirliği hesaplayacak ölçülerimiz de olmadığı için, bu tür tasalar modellerde çoğunlukla görülmez, olsa olsa yalnızca dipnotlarında dile getirilir. Son yıllarda, modelleme geniş kabul gören büyük bir araştırma etkinliği haline gelmiştir. Ama bu, modellemeyi daha önce anlatılan niceliksel modellere indirgeyici bir etki yapmıştır.

Sistem modelleme uzmanlarının çoğu niceliksel bilgilerin ("katı" verilerin) niteliksel ("yumuşak") bilgilere tercih edilebilir olduğunu tartışmasız kabul eder ve öngörmeyi ya da verileri anlayışa uydurmayı yeğler. Onların bilim görüşünde, ilerleme ancak muğlak, sezgisel ve niteliksel olandan kesin, sağlam ve niceliksel olana doğru gider. En yüksek başarı algoritmadır, herhangi bir kişinin bütün bir durumlar sınıfına otomatikman, insan zihninde dokunulmadan uygulayabileceği işlem kuralıdır. Maynard Smith, diyalektiğin yerini sistem kuramının aldığı şeklindeki tezini işte bu gerekçeye dayandırır. Marksistler, dünyaya ilişkin niceliksel ve niteliksel yaklaşımlar arasında daha karmaşık ve hiyerarşisiz bir ilişkinin bulunduğunu savunurlar.

Bu "yumuşak" soruların yanıtlarını aramamıza olanak sağlayacak niteliksel sistem modellemesi için çok daha az çaba harcanmaktadır. Bir sistemin geleceğini tam olarak öngörmek ya da davranışını "optimize" etmek için o sistemi eksiksiz şekilde tanımlamayı amaçlamak yerine, bilmemenin sakıncala-

rından yakamızı sıyırarak sistemi ne kadar anlayabileceğimizi soruyoruz. Mühendislik sistemleri, parametreler üzerinde, onları optimize etmeyle ilgili konuşabilmemizi sağlayacak kadar tam denetime sahip olduğumuzu varsaymakla birlikte, doğada ve toplumda en çok ilgilendiğimiz sistemler bizim denetimimiz altında değildir. O sistemlere vermek istediğimiz doğrultuları saptamak için onları anlamaya çalışırız, ama modellerimizin yapıya ya da sürece ilişkin yararlı sezgilerden daha fazlası olduğuna güvenmeyiz.

Diyalektikçiler karmaşık sistemlerdeki süreçleri ilgimizin hedefleri olarak alırlar. Bizim başta gelen tasamız, ne yapılması gerektiğini bilmek için onları anlamaktır. Sistemler hakkında iki temel soru sorarız: Şeyler birazcık farklı olmak yerine niçin oldukları gibidirler ve şeyler çok farklı olmak yerine niçin oldukları gibidirler? Bunlara dayanarak da, şeyleri bizim için daha iyi yapmak amacıyla bu karmaşık sistemlere nasıl müdahale etmek gerektiğine ilişkin kılgısal sorular sorarız. Başka bir deyişle, iyi oturanı aramaktan çok kılgısal ve kuramsal kavrayış ararız. Kesinlik ve öngörü bu süreçte yararlı olabilir de, olmayabilir de, ama sürecin amaçları bunlar değildir.

Birinci sorunun Newtoncu yanıtı, şeylerin oldukları gibi kaldıkları, çünkü onlara pek fazla şeyin olmadığıdır. Durağanlık şeylerin normal halidir, değişikliğin ise bir nedeni olmalıdır. Düzen arzu edilen durumdur, karışıklık ise felaket olarak görülür. Diyalektik bir görüş karşıt uçtan başlar: Değişiklik evrenseldir ve her şeyi değiştiren pek çok şey olmaktadır. Bu nedenle, denge ve durağanlık açıklanması gereken özel durumlardır. Tüm "şeyler" (nesneler, nesne örüntüleri ya da süreçler) kendilerini değiştirecek dış etkilere sürekli maruz kalır. Ayrıca, hepsi de içsel olarak heterojendir ve içsel dinamik kesintisiz bir değişim kaynağıdır. Yine de "şeyler" kimliklerini kendilerine bir ad verilecek kadar uzun süre korurlar ve bazen de gerçekten çok uzun süre korurlar. Hele bazıları, çok daha uzun bir süre boyunca bunu yapar.

Birinci sorunun dinamik yanıtı ise dengeleşimdir (homeostaz), fizyolojide, ekolojide, klimatolojide, iktisatta ve aslında herhangi bir kalıcılık gösteren tüm sistemlerde gözlenen kendi kendini düzenlemedir. Dengeleşim, pozitif ve negatif geribildirim devrelerinin etkinlikleri yoluyla meydana gelir. Eğer bir ilk etki, o ilk etkiyi azaltan süreçleri harekete geçirirse, onu negatif geribildirim olarak adlandırırız, ama süreçler ilk değişimi güçlendirirse geribildirim pozitiftir. Dolayısıyla, geribildirime uygulanan pozitif ve negatif nitelemesinin onları sevip sevmememizle hiç ilgisi yoktur. Pozitif geribildirimler ölçüsüz şekilde artarak istenmeyen sonuçlar doğurduğunda, bunları kısır döngü olarak adlandırırız.

Sıklıkla söylendiği üzere, negatif geribildirimler bir sistemi istikrara kavuştururken, pozitif geribildirimler sistemin istikrarını bozar. Ama durum her zaman böyle değildir. Eğer pozitif geribildirim negatif geribildirimi aşarsa, o zaman sistem teknik anlamda, yani denge durumundan uzaklaşacağı için istikrarsızdır. Öyle bir durumda, negatif geribildirimin artması istikrar sağlayıcı olur. Ama uzun neden-sonuç devreleri yoluyla gelen dolaylı negatif geribildirimler daha kısa negatif geribildirimlerle kıyaslanamayacak kadar güçlüyse, sistem de istikrarsız ve salınımlı hale gelir. O zaman pozitif geribildirim devreleri, aşırı uzun negatif geribildirimleri dengeleyerek istikrar sağlayıcı etki gösterebilir. Uzun devreler sistemde oluşan gecikmeler gibi davranır. Bir geribildirim devresinin önemini bütünün içinde kapladığı bağlam belirler. Bizi ilgilendiren karmaşık sistemler çoğunlukla hem negatif hem de pozitif geribildirimlere sahiptir.

Dengeleşim iyilikseverliği ima etmez. Negatif bir geribildirim devresi en temel analiz ya da tasarım birimi olarak görülmemelidir. Basit bir denklem, bir değişkenin aşırı büyümesi halinde azaltılması ve aşırı küçülmesi halinde artırılması anlamında "kendi kendini düzenleme" görüntüsü verebilir. Ama azalmanın ve artmanın oldukça farklı nedenleri olabilir. Ücretlerin artması

işverenlerin emek gücünü azaltmalarına yol açabilir, bu da işsizliği artırır ve böylece ücretlerin düşürülmesini kolaylaştırır. Ücretlerin azaltılması işçilerin mücadele azminin artmasına yol açabilir, bu da kesintilerin kısmen geri alınmasını sağlar. Sonuç (başka bir şey meydana gelmezse) özgün durumun kısmen tekrar kurulmasıdır. İki taraf da dengeleşim aramamaktadır ve ücret/istihdam geribildirimi ekonomik istikrarı sürdürmek için birileri tarafından tasarlanmış ya da uygulanıyor değildir. Bu, sınıf mücadelesinin olası dışavurumlarından yalnızca birisidir. Dolayısıyla dengeleşim, geribildirim devresine amaç atfeden bir görüş olan işlevselliği ima etmez.

Bu ayrım önemlidir, özellikle toplumca kabul edilmiş amaçlara ulaşmaya yönelik görünüşte başarısız girişimleri incelediğimiz zaman. Meadows *ve ark.* problemi şöyle ortaya koyuyorlar:

> Bu kitap sınırı aşmayla ilgilidir. İnsan toplumu sınırlarını aşmıştır, diğer sınır aşımlarıyla aynı nedenden dolayı. Değişiklikler aşırı hızlıdır. Sinyaller geçtir, eksiktir, çarpıktır, ihmal edilir ya da yadsınır. İvme çok hızlıdır. Yanıtlar yavaştır... (1992, 2).

Sistem kuramına özgü bu bakış açısından, toplumsallaşmış yeryüzünün hata düzeltici geribildirimleri yetersizdir. Ve eğer toplumsal süreçlerin insanlar arasında ve doğanın geri kalanıyla sürdürülebilir, sağlıklı, hakça ilişkiler kurmayı amaçladığını farz ediyorsanız, o halde kusur geribildirim devrelerindedir, bu amaçlara ulaşmak için geliştirilen mekanizmalardadır. Ama eğer tarım açlığı yok edemiyorsa, kaynakların kullanımı halk sağlığını ve uzun erimli sağkalımı koruyacak biçimde ayarlanmıyorsa, bunun nedeni bu amaçlara yönelik bir mekanizmanın zaafları değil, büyük bölümüyle dünya tarımının pazarlanabilir mallar üretme amacını gütmesi, kaynakların kâr elde etmek için kullanılması ve refahla ilgili sonuçların ekonominin yan etkileri olmasıdır. Bugün çekilen ve ileride daha fazlasıyla çekilebilecek acıların çoğunun sorumlusu, yetersiz bilişim sistemleriyle ve eksik dengeleşim devreleriyle yapılan iyi bir denemenin başarısız-

lığı olmaktan çok, zıt kuvvetler arasındaki (ve ekoloji kuvvetleriyle ekonomi kuvvetleri arasındaki) çelişkilerdir.

Bir sistemin bir bileşeninde (ya da değişkeninde) bir değişiklik olduğu zaman, o ilk değişiklik birbiriyle etkileşim içindeki değişkenlerin oluşturduğu bir ağdan süzülerek geçer. Bazı yolaklar boyunca güçlendirilir, bazı yolaklar boyunca da zayıflatılır. Sonunda, değişkenlerden bazıları (illâ da ilk değişikliği almış olanlar ya da etki noktasının en yakınında bulunanlar değil) başkalaşım geçirirken, diğerleri büyük ölçüde olduğu gibi kalır. Bu nedenle, sistemde "tamponlar", yani dış şokun etkisini büyük ölçüde soğuran değişkenler ararız ve sistemin bu çukurlar tarafından korunarak değişmeden kalan başka yönlerini saptarız. Şeylerin sağduyumuzla çelişen şekillerde değiştiği durumlarla bile karşılaşırız; örneğin, bir havuza azot eklenmesi azot düzeyini düşürebilir ya da şişkin bir askeri bütçe ulusal güvenliği tehdit eder. (Bu sonuç, bir sistem içinde pozitif geribildirimlerin gerçekleştiği yere bağlıdır.)

Ama "değişmeden kalan" sözünü biraz daha açıklamak gerekir. "Değişken," bir şey değil, bir şeyin belli bir yönüdür, belki tüm "nüfus" değil, nüfusu oluşturan bireylerin sayısıdır.

Basit bir sistem örneği tek bir avı yiyerek beslenen bir yırtıcıdan oluşur. Başka her şey "dışsal" sayılır. Bazen yırtıcının yalnızca av tarafından düzenlenmesi söz konusudur. O zaman, yırtıcıdan kaynaklanmayan, doğrudan avın üremesini veya gelişim hızını ya da ölüm oranını etkileyen koşullardaki bir değişiklik yırtıcıya yansıtılacaktır. Avların artması yırtıcıların artmasına yol açar ve bu da av sayısını yeniden özgün değerine doğru azaltır. Bir değişken olarak "av" değişmeden kalabilirken, yırtıcı sayısı ya avın bulunabilirliğindeki artış nedeniyle artar ya da avın üremesinde azalma olursa azalır. Yırtıcı değişkeni bu sistemde bir tampon olarak işlev görür. Yırtıcının ve avın iniş çıkılarının izlenmesiyle sistem analizinin görevleri sonuca bağlanır.

Ama "av" olarak adlandırdığım şey gerçekte yalnızca av sayısıdır. Eğer avın üremesi daha çok yiyecekle artmış ama av

nüfusu değişmemişse, bunun nedeni avın daha hızlı üremesi ve daha hızlı tüketilmesidir. Yani, av nüfusu daha gençtir. Bireyler daha küçük yapılı olabilirler ve bu nedenle ısı stresinden daha kolay etkilenebilirler. Daha hareketli olabilir, yerleşilmemiş yerler bulmak için göç edebilirler. Eğer av sivrisinekler ise, yaşam süresinin kısa olması sayıları çok olsa bile pek fazla hastalık yaymayacakları anlamına gelebilir. Sivrisinekler başka yırtıcılarla karşılaştıkları serin nemli barınaklarda daha uzun zaman geçirebilirler ve modelin değiştirilmesi gerekir. Daha genç bir nüfusta doğal seçilim gençlerin sağkalımını ve erken üremesini etkileyen nitelikler üstünde daha fazla odaklanabilir. Dolayısıyla, modelde değişmeden kalan değişken, yani "av", modelin dikkate almadığı birçok doğrultuda etkin dönüşüm geçirebilir.

Dinamiğin özellikleri, sistemdeki pozitif ve negatif geribildirimler arasında var olan ilişkiler, kaynaklar ve tamponlar, değişkenler arasındaki bağlantılılık, yolak boyunca oluşan gecikmeler ve bunların etkileri, hepsi, dar anlamdaki sistem kuramının alanına girer. Sistemin parçaları modellerin değişkenleri haline gelir ve bunların dinamikleri için denklemler önerilir. Sistem kuramı bu denklemleri inceler. Sistemin ne zaman belli bir denge durumuna ulaşacağını ya da "sürekli olarak", yani varsayımlar hâlâ geçerli olduğu sürece sallanacağını belirlemek için matematiksel kurallar keşfedilmiştir.

Modern bilgisayarlı hesaplama yöntemleri çok sayıdaki eşzamanlı denklemin sayısal çözümlerine olanak sağlar. Parametreler ölçülür, değişkenlerin başlangıç koşulları tahmin ya da farz edilir. (Parametreler ile değişkenler arasındaki fark, parametrelerin "sistem"in sınırları dışında belirlendiklerinin farz edilmesi ve yalnızca birer girdi olmaları, değişkenlerin ise "sistem"in içinde birbirlerini değiştirmeleridir.) Ondan sonra bilgisayar süreçteki ardışık adımları hesap eder ve değişkenlerin farklı zamanlarda öngörülen durumlarını gösteren sayılar bulur. Sayısal sonuçlar gözlemlerle karşılaştırılır. Eğer aralarındaki uyuşma yeterince iyiyse, modelin geçerli olduğu ve incelen-

mekte olan sistemin davranışını ya da davranışın yüzde 90'ını veya hangi düzeyin kabul edilebilir olduğuna karar vermişsek o kadarını "açıkladığı" farz edilir. Değilse, parametrelere ilişkin daha iyi tahminler elde etmek için daha fazla veri toplanabilir ya da denklemlerde ayarlama yapılabilir.

Buna karşın, sistem kuramı, verili şeyler olarak gördüğü değişkenlerden yola çıkar. Değişkenlerin seçilmesiyle ilgili sorunları ancak çok sınırlı şekilde ele alır. Herhangi bir karmaşıklık düzeyine sahip herhangi bir gerçek sisteme yaklaştığımızda, modele dâhil edilecek doğru değişkenlerin neler olduğu sorusu da başlı başına oldukça karmaşıktır. Bu, klasik Marksist soyutlama problemidir (diyalektik soyutlamaya ilişkin ayrıntılı bir irdeleme için *bkz.* Ollman [1993]). İki taraflı etkileşim, orantılı zaman ölçekleri, ölçülebilirlik, aynı disipline ait olan ve değişim denklemleriyle temsil edilebilen değişkenler sistem modellemesiyle ilgili bazı pratik ölçütlerdir. Sistem, başlıca etkileşim yolaklarını kapsayacak kadar büyük olmalı ve dışsal etkilerin nerede ağa girdiğini saptamalıdır. Sistem kuramı, dinamiği tanımlayan diferansiyel ya da fark denklemlerine sayısal çözümler bulmak için bilgisayarların giderek artan hesap yeteneğinden yararlanır. Parametrelere, yani nüfusun üreme hızı, yırtıcılarca avlanma yoğunluğu, bir molekülün yarı ömrü ya da bir iktisadî üretim işletmesinde maliyet/fiyat oranı gibi şeylere ilişkin iyi tahminlerin yapılması kesin sonuçlara ulaşmak için zorunludur. Bu ölçümlerin derlenmesi zor olduğu için, tahminler sıfırdan yapılmak yerine, çoğunlukla yayınlanmış kaynaklardan alınır. Kolaylıkla ölçülemeyen parametreler kullanılamaz.

Değişkenler bir kez seçilince, tek özelliği nicelik olan birimsel "şeyler" olarak ele alınır. Hangi niceliklerin arttığını, hangilerinin azaldığını, hangilerinin dalgalanma gösterdiğini ya da değişmeden kaldığını matematik bize söyleyecektir. Değişikliğin kaynağı ya birbiriyle etkileşen değişkenlerin dinamiğinde ya da sistemin dışından gelen karışıklıktadır. ("Sistemin dışı" modelin dışı anlamına gelir. Tür etkileşimlerine ilişkin bir modelde, bir

türün içinde oluşan kalıtsal bir değişiklik dışsal bir olay kabul edilir, çünkü bir nüfusa mensup bireylerin bedenlerindeki hücrelerin içinde yer almasına rağmen demografik dinamiklerin dışındadır.) Ama tüm değişkenler de içsel heterojenliği ve yapısı bulunan, olayların sistem ölçeğinde etkilediği bir içsel dinamiğe sahip olan ve aynı zamanda değişkenlerin davranışlarını değiştiren başlı başına birer "sistem"dir. Bu nedenle diyalektik, sistemin geçici mahiyetini ve sistem modelinin kalımsız mahiyetini vurgular.

Bir sistemin değişkenleri farklı oranlarda değiştikleri için, bunların bazıları uzun erimli tarihin göstergeleriyken, diğerleri en yakın tarihli koşullara daha duyarlıdır. Nitekim beslenme araştırmalarında, çocukların yaşa göre boy ölçümlerini uzun dönemdeki beslenme durumunun, yani yaşam boyunca büyümenin göstergesi olarak kullandığımız halde, boya göre kilo değeri son aylardaki ya da haftalardaki besin alımını gösterir ve bu nedenle, anlık beslenme bozukluğunu ölçer. Her değişken kendi tarihini kendi zaman ölçeğinde yansıttığı için, değişkenler genellikle "denge" ya da uyum içinde değildir. İdeolojinin sınıfsal konuma, siyasal gücün ekonomik güce ya da ormanların iklime "denk" düşmesi gerekmez. Daha çok, bir sistemin değişkenleri arasındaki bağlar süreçleri tanımlar: İdeoloji sınıfsal konuma denk düşmez, yanıt verir, ekonomik güç siyasal gücü artırır, siyasal güç ekonomik gücü sağlamlaştırmak için kullanılır, daha soğuk iklimde yetişen ladin ve katran ağacı gibi ağaçlar giderek daha ılıman bir döneme ait meşe ve kayın ağaçlarının yerine geçer. Ama bu süreçlerin hepsi zaman aldığı için, bir sistem kendisini oluşturan parçalar arasında edilgin bir bağıntı göstermez, aksine birbirini sürekli dönüşüne uğratan bir süreçler ağı söz konusudur. Darwinci evrim kuramında, hem bir türün çevresine uyum sağlaması hem de uyum sağlamaması gereklidir; birinci durum doğal seçilimin sonuçlarını gösterirken, ikincisi uyumu hiçbir zaman tamamlanmayan ve türün tarihini gösteren bir süreç olarak tanımlar.

Tam uyum sağlamışlık, evrime ilişkin bir tez değil, Yaratıcının müşfik bilgeliğini açığa vuran bir ahengin vazedildiği özel yaratılışa ilişkin bir tez olurdu.

İkinci soru, yani şeylerin çok farklı olmak yerine niçin bu halde oldukları sorusu tarihle, evrimle ve gelişmeyle ilgili bir sorudur. Sistemlerin karakterini değiştiren uzun dönemli süreçlerle ilgilidir. Uzun erimli değişmenin içerdiği değişkenler kısa erimli olanlarla örtüşebilir, ana genelde aynı değildir. Uzun dönemli süreçlerin birçoğu geri döndürülebilir süreçlerdir, birikerek uzun döneme katkıda bulunmaksızın koşullara göre salınım gösterirler.

Herhangi bir anda kısa dönemli olaylar güçlü süreçlerdir, kısa erimde algılanamayan uzun dönemli doğrultu değişikliklerinden bazılarına geçici olarak ağır basarlar. Yine de iki ölçek bağımsız değildir. Bir sistemin değişen koşullara karşı durmasına aracılık eden geri döndürülebilir kısa dönemli salınımlar da uzun erimdeki işlevselliklerinin sonucu olarak evrilmişlerdir ve evrilmeyi sürdürürler. Ve uzun dönemli kalıntılar bırakırlar: Olağan solunumda soluk alma ve soluk verme de akciğerde zehirli ya da aşındırıcı madde birikmesiyle sonuçlanabilir; yinelenen tarımsal üretim döngüleri toprağı tüketebilir; gelgit dalgalarının dönemselliği de gelgit sürtünmesi yoluyla uzun dönemde günü uzatıcı etkisini gösterir; malların alınıp satılması sermaye birikimiyle sonuçlanabilir. Uzun dönemdeki değişiklikler kısa dönemli sistemin yanıt verdiği koşulları değiştirmesinin yanı sıra, o yanıt için var olan araçları da değiştirir. Burada matematiksel sistem kuramı daha az yararlıdır, çünkü matematik evrim içindeki sistemlerden çok kararlı durumdaki sistemleri incelemek için geliştirilmiştir. (Ilya Prigogine'nin yitirgen sistemler üzerindeki çalışması bu sınırlamanın ancak kısmen dışındadır.)

Sonuç

Sistem analizi politika oluşturma tekniklerinden birisidir. Teknik yönü daha karmaşık ve incelikli hale geldikçe, uzman olmayanlar için erişilebilir olmaktan da çoğunlukla uzaklaşmaktadır. Bu nedenle, çoğu kez kamu politikası konusunda teknokratik bir yaklaşımı pekiştirir ve bunu, sunduğu hizmetleri satın alma gücüne sahip olanlara hizmet etmek için yapar. Egemen sınıf ve temsilcileri, iş çevrelerinde, daha tarafsız bir terim olan "karar vericiler" olarak anılırlar. Bu elbette salt uygulamalı sistem kuramına özgü değildir, yönetimsel bir çerçeve içinde bunun gitgide artan kullanımının yaygın bir göstergesidir. Bu eğilime karşı koymak, karmaşıklık incelemesini saran sis perdesini dağıtmak ve karmaşık karar verme süreçlerini bile demokratikleştirmek için özel çaba gösterilmelidir. Sovyet yazar Manasyev, "serbest piyasa"yı bağrına basmadan önce, *The Scientific Management of Society* (*Bilimsel Toplum Yönetimi*) adında ilginç bir kitap yazdı; bu kitap, planlamanın sistem-kuramsal yönlerinin, bir bütün olarak planlama sürecinin halk tarafından denetlenmesi yönünde yalnızca baştan savma onaylamalar içeren teknokratik bir işlem olduğunu vurguluyordu.

Sistem kuramı, karmaşık sistemler içindeki bilimsel problemlerin matematiksel modeller aracılığıyla sorgulanmasında bir "uğrak" olarak anlaşılabilir. Bu kuramın değeri büyük ölçüde hangi bağlamda kullanıldığına bağlıdır ve burada diyalektik o kullanıma anlam kazandırabilecek daha geniş bir role sahiptir:

1. Problemin ortaya konuluşu, araştırılacak alan, nelerin "temel unsurlar" olarak ve nelerin problemin verilileri olarak alındığı, sorgulanmayan sınırlar. Bunu iyi yapabilmek için, yalnızca ilgilenilen nesneler, bunların dinamiği ve tarihçesi konusunda oldukça fazla bilgi sahip olunması ve sürecin anlaşılması yeterli değildir. Açık bir partizanlık da söz konusudur, çünkü nelerin verili sayılacağı ve nelerin "temel" farz edileceği teknik olduğu kadar politik bir sorundur da. Söz gelimi, boşlukta kararlar alan atomik bireylerin oluşturduğu bir toplum modeli, matema-

tik ne denli kusursuzca geliştirilmiş olursa olsun, burjuva bireyci indirgemeciliğinin çıkmaz sokağına girmekten kaçamaz. Fiyatlardan, üretimden, kârlardan vb. oluşan bir ekonomik model fiyatların, üretimin, kârların vb. çizdiği eğrilere ilişkin tahminler verebilir (en iyi olasılıkla; gerçekte bunu çok kötü şekilde yapar). Ama ekonominin toplumsal ilişkiler olarak anlaşılmasına hiçbir zaman götürmez.

Değişkenler bazen sistem analistine verilir: bir ormandaki canlı türleri, üretim ve fiyat ağı, bir radyodaki ıvır zıvırlar, bir organizmadaki moleküller. Yani, "sistem" bize anlaşılması gereken nesnel bir şey olarak sunulmaktan çok, çözülmesi gereken bir problem olarak sunulur. Ama sıklıkla daha muğlak biçimde sunulur: Bir yağmur ormanını ya da bir ulusun sağlığını nasıl anlarız? Bir problemin ifade ediliş biçimi, sistemin ve alt sistemin seçimi sistem kuramından önce gelir, ama diyalektik için kritik önemdedir. Diyalektik bir yaklaşım, "sistem"in gerçekliğin bazı yönlerini açıklığa kavuşturmak için tasarlanan ama başka yönleri zorunlu olarak gözden kaçıran, hatta çarpıtan zihinsel bir kurgu olduğunu kabul eder. Bir problemi farklı şekillerde tanımlamanın ve ilgilenilen bir nesneyi farklı şekillerde sınırlamanın sonuçlarının ne olacağını sorarız.

2. Uygun matematiksel ifade biçimlerinin (denklemler, grafikler, rastgele ya da belirlenimci modeller vb.) seçimi. Teknik ölçütler bu seçimleri etkilemekle birlikte, modelin amaçlarına, kısmen birbiriyle çelişen kesinlik, genellik, gerçekçilik, yönetilebilirlik ve anlayış amaçlarına ilişkin sorunlar da vardır. Buradaki önemli nokta, bir alanın teknik gelenekleriyle sınırlı kalmayıp, tüm bu seçimleri yalnızca gizli varsayımlar açısından değil, içerdikleri imalar açısından da irdelemektir.
3. Sonuçların yorumlanması. Burada niteliksel anlayış sayısal sonuçlar için önemli bir destektir. Bir araştırmanın akışı içinde, muğlak niteliksel kavrayışlardan başlayıp niceliksel irdelemeler yoluyla daha kesin niteliksel anlayışa ilerleyebiliriz. Bu, bizim "gizemli" yadsımanın yansınmasında kazandığımız ilerlemeci olmayan, doğrusal olmayan düşünüşün yalnızca tek bir örneğidir.

İlerleme nitelikselden niceliksele doğru değildir. Bir sistemin niceliksel betimlemesi niteliksel anlayıştan üstün değildir. Karmaşıklık konusuna yaklaşılırken, "her şey"i ölçmek, hepsini bir modele tıkıştırmak ve anlaşılabilir sonuçlar elde etmek olanaksızdır. Bir kere, "her şey" son derecede büyüktür. Niteliksel anlayış niceliksel modellerin kurulması için temel önemdedir. Sonuçların yorumlanmasına davetsizce girer. Matematiğin görevi esrarengizi açık etmek, hatta sıfırlamaktır. Yani, matematik sezgiyi eğitmelidir, öyle ki göz korkutucu bir karmaşıklıkla yüz yüze geldiğimizde onun dinamiklerini belirleyen kritik özellikleri kavrayabilelim, onu o yapan özellikleri nerede arayacağımızı bilebilelim, orta yolcu yanıtlardan olduğu kadar orta yolcu sorulardan da kuşku duyabilelim.

Genel olarak sürece ilişkin diyalektik bir anlayış, bir sistemin durumuna etki eden karşıt kuvvetlere bakar. Bu, sıradan bilimsel pratikte artık az çok kabul edilmektedir. Uyarıcı ve baskılayıcı nöronlar, sempatik ve parasempatik uyarım, karşıt seçilim kuvvetleri ya da seçimlik ve rastlantısal süreçler arasındaki karşıtlık, bunların hepsi, modern bilimin avadanlığını oluşturur. Ama bu hâlâ süreci bir çelişki olarak düşünecek biçimde genellenmemiştir.

4. Sistemin kendisi ne zaman değişir ve modeli geçersiz kılar?

   Modelin insan zihnince inşa edilmiş, belirli sınırlar içinde az çok faydalı olan ve sonra anlamsız hale gelebilen bir yapı olduğunun her zaman bilincinde olmamız gerekir. Bir modeldeki değişkenlerin içsel işleyişleri, modelin kendisinin dinamiği ya da bilimin gelişimi eninde sonunda tüm modellerin kusurlu, sınırlı ve yanıltıcı olduğunu ortaya çıkarır. Ama bu, en başından korkunç derecede kötü olan modeller ile göreceli geçerliliğe sahip modeller arasındaki ayrımı ortadan kaldırmaz.

5. Kuşkuları yapılandırır. Kuşku, anlama arayışının temel bir parçasıdır. Kesinliğe yakın bir noktaya kadar pekiştirilmiş bilim alanları vardır. Bazı alanlar da bilgimizin sınır bölgeleridir; buralarda çeşitli sezgiler, görüşler ve çelişen kanıtlar vardır. Burada kuşku ve eleştiri temel önemdedir. Onun ötesinde ise farklı sez-

gilere sahip olduğumuz ve önyargılarımızın kol gezdiği bilinmeyen vardır. Ama uzun süreler boyunca ortadan kalkmayan kuşkularımızın olduğu hususlar varsa bu, postmodern çoğulcu demokrasinin değil, durağanlığın bir belirtisidir. Yararlı kuşku bir estetik kararsızlığın veya "kahrolası kendinizden ne kadar eminsiniz!" şeklindeki hırçın paylamaya karşı bir tepkinin ya da hakikatin "göreceli" olduğunu kabul etmenin ifadesi değil, hataya, yanlılığa ve sınırlılığa ilişkin bir tarihsel perspektifin ifadesidir.

Modelleme sanatı, bir bilimin gelişiminde önceden gerekli olan bir basitleştirmenin ne zaman vahim bir aşırı basitleştirme ve ilerlemeyi frenleyen bir engel haline geldiğine karar verme duyarlılığına sahip olmayı gerektirir. Bu duyarlılık, bilimin bir toplumsal süreç olarak ve her anın bilim tarihindeki bir dönem olarak anlaşılmasına bağlıdır; "nesnelci" mekanistik sistem analizi geleneklerinde öğretilmeyen bir diyalektik duyarlılıktır bu.

Bu nedenle sistem kuramını, insanlığın dünyayı anladığı genel evrimin bir parçası olarak ve bilimi destekleyen, kısıtlayan, bilime sahip olanların amaçları doğrultusunda yönlendiren özgül bir toplumsal yapının ürünü olarak bilimin ikili mahiyetini yansıtan bir yöntem olarak anlamak en iyisidir. Bilim, bir yandan, karmaşık sistemlerin soruşturulmasında bir "uğrak"tır, problemin belirlenmesi ve matematiksel modellemeyle gizli saklının aşikâr edilebildiği o problemin çözümünün yorumlanması arasındaki yerdir. Öte yandan, indirgemeci bir bilimsel geleneğin çok incelikli matematiksel ve bilgi-işlemsel teknikleri kullanarak karmaşıklığı, doğrusalsızlığı ve değişikliği kendince hal yoluna koyma girişimidir, daha diyalektik bir anlayışa el yordamıyla ulaşmaya çalışmasıdır, ama o geleneğin hem felsefî önyargıları hem de gelişiminin kurumsal ve ekonomik bağlantıları bu çabaya engel olmaktadır.

Kaynaklar

Ashby, W. Ross. 1960. *Design for a Brain.* New York: Wiley.

James, H. M., N. Nichols ve R. S. Phillips, drl. 1947. *The Theory of Servomechanisms.* New York: McGraw-Hill.

Levins, Richard. 1966. "Nüfus Biliminde Model Kurma Stratejisi". *American Scientist,* 54: 421-31.

Maynard Smith, John. 1986. "Moleküller Yeterli Değil" (R. Levins ve R. Lewontin'in *The Dialectic Biologist* kitabına ilişkin değerlendirme). *London Review of Books,* 6 Şubat.

Meadows, Donella H., Dennis L. Meadows ve Jorgen Randers. 1992. *Beyond the Limits: Confronting Global Collapse Envisioning a Sustainable Future.* White River Jet., VT: Chelsea Green Publishing Company.

Ollman, Bertell. 1993. *Dialectical Investigations.* New York: Routledge [*Diyalektik Soruşturmalar,* Yordam Kitap, 2011].

O'Neill, R. V., D. L. DeAngelis, J. B. Waide ve T. E. H. Allen. 1986. *A Hierarchical Concept of Ecosystems.* Princeton, New Jersey: Princeton University Press.

Therborn, Goran. 1978. *What Does the Ruling Class Do When it Rules?* Londra: New Left Books.

von Bertalanffy, L. 1950. "Genel Sistem Kuramının Ana Hatları". *The British Journal for the Philosophy of Science,* 1: 2.

4

DOĞANIN DİYALEKTİĞİ VE MARKSİST EKOLOJİ

✹

John Bellamy Foster

György Lukács'ın *Tarih ve Sınıf Bilinci* (*History and Class Consciousness*, 1971; ilk basımı 1923) adlı kitabından kaynaklanan felsefî eğilimi anlatmak için Maurice Merleau-Ponty'nin *Diyalektiğin Serüvenleri* (*Adventures of the Dialectic*, 1973) adlı kitabıyla 1955'te ortaya attığı terimle "Batı Marksizmi" açısından, Marksizme ait hiçbir kavram tarihsel maddeciliğin hakiki gelişimine "doğa diyalektiği" kadar aykırı düşmemiştir. Genellikle Marx'tan çok Engels'e atfedilen bu kavram, sıklıkla, 1920'li yıllardan başlayarak Sovyetler Birliği'nin resmi Marksizmini Batı Marksizminden ayıran *differentia specifica* (ayırt edici özellik) olarak görülür. Yine de, doğa diyalektiği kavramının sorgulanmasında başı çeken Lukács'ın daha sonra teslim ettiği gibi, Batı Marksizminin bu kavramı reddetmesi, klasik Marksist ontolojiyi (en az Engels kadar Marx'a da ait olan ontolojiyi) tam kalbinden vurdu.

Bu nedenle, doğa diyalektiği sorunu Marksist düşünce içinde büyük bir çelişki oluşturarak Marksist gelenekleri böldü. Bir yandan, Batı Marksizmini karakterize eden güçlü diyalektik imge-

lem, odak noktasında insan dışı doğayı hariç tutan insan praksisinin yer aldığı bir tarihsel-kültürel analiz çerçevesine dayanıyordu. Öte yandan, Marx'ın kendi diyalektik ve maddeci ontolojisi, doğa ile toplumun tek bir gerçeklik oluşturan ve tek bir bilim gerektiren nihai birliğini savunuyordu. Marx'ın özgün yöntemi, hem toplumu hem de doğayı analiz ederken diyalektik bir çerçeveden yararlanarak, bu ikisi arasındaki karmaşık karşılıklı bağlantılara işaret ediyordu (her ne kadar onun düşüncesinde doğa diyalektiği toplumsal diyalektiğe kıyasla çok daha az açık seçik olarak geliştirilmiş olsa da). Batı Marksizmiyle birlikte doğa ve toplum arasında oluşan aşılması olanaksız uçurum onun çalışmalarında kesinlikle bulunmaz (Sovyetler Birliği'nde resmi Marksizm haline gelen pozitivist eğilimlerin de bulunmadığı gibi).

Son on yıllarda, toplum ile doğa arasındaki karmaşık eşevrimsel (*coevolutionary*) ilişkileri ele alan Marksist ekolojinin gelişmesiyle, Batılı Marksistlerin doğa diyalektiğini yadsımasından kaynaklanan daha geniş sonuçlar iyice belirginleşmiştir. Ancak, Batılı Marksist geleneğin bu zayıflığı böylece öne çıkmış olsa bile, Marksist ekolojinin gelişmesi, hem klasik Marksist düşünceyi hem de gezegen ölçeğindeki ekolojik krize bağlı olarak insanlık ile doğa arasında ortaya çıkan maddî ilişkilere dair yeni anlayışları temel alarak bu çelişkiyi aşmak için yeni yollar sağlamıştır.

Lukács ve doğa diyalektiği

"Batı Marksizmi"nin apayrı bir felsefî gelenek olarak doğuşu, genellikle, György Lukács'ın *Tarih ve Sınıf Bilinci*'nin 1. Bölümüne düştüğü ve diyalektik yöntemin herhangi bir biçimde toplumdan doğaya genişletilmesine karşı çıktığı o ünlü 6 numaralı dipnotuna dayandırılır:

> Yöntemin burada tarih ve toplum alanlarıyla sınırlı olduğunu kavramak birincil önem taşır. Engels'in diyalektiğe getirdiği yorumdan doğan yanlış anlamalar, özünde, Engels'in -Hegel'in

yanıltıcı kılavuzluğuyla– bu yöntemi doğaya da uygulamak üzere genişlettiği gerçeğine bağlanabilir. Oysa, diyalektiğin kritik belirleyicileri (özne ile nesnenin etkileşimi, kuram ile uygulamanın birliği, düşüncedeki değişikliklerin ana nedeni olarak kategorilerin altında yatan gerçeklikteki tarihsel değişiklikler vb.) doğaya ilişkin bilgimizde bulunmaz (ayrıca *bkz.* Jacoby, 1983, 525; Lukács, 1971, 24; Vogel, 1996, 15).

Burada Lukács, tam anlamıyla alındığında diyalektik yöntemin zorunlu olarak düşünümselliği (*reflexivity*), tarihin özdeş özne-nesnesini içerdiğini ileri sürüyor. Özne (insan), kendi aktivitesinin nesnesinde insanlığın kendi tarihsel özyaratımının sonuçlarını tanır. Vico'nun dediği gibi, tarihi anlayabiliriz çünkü onu biz "yapmış"ızdır. Böylece diyalektik, kökleri bizatihi insan praksisinin gerçekliğinde yatan güçlü bir kuramsal buluş aracı haline gelir ve toplumsal dolayımlamaları bütünüyle açığa çıkarmamıza olanak verir. Ne var ki, dış doğa dikkate alındığında, insan pratiğinden kaynaklanan böyle içsel, düşünümsel bilgiler mevcut değildir. Orada, Kant'ın kaçılması olanaksız kendinde şeyiyle karşı karşıyasınızdır. Dolayısıyla, "diyalektiğin kritik belirleyicileri" doğa alanına uygulanamaz; orada –bir yöntem olarak– tarih ve toplum diyalektiğiyle eş değerde doğa diyalektiği diye bir şey olamaz. Bu nedenle, Engels –Hegel'in yanıltıcı kılavuzluğunu izleyerek– "yöntemi doğaya da uygulamak üzere" genişletmekle hata yapmıştır.

Lukács'ın birkaç yıl sonra 1925'te Buharin'in *Tarihsel Maddecilik*'ine (*Historical Materialism*) ilişkin bir değerlendirme yazısında gözlemlediği üzere, "Engels diyalektiği 'hem dış dünyanın hem de insan düşüncesinin genel hareket yasalarının bilimi'ne indirgedi" (1972, 139).[1] Engels, diyalektik yöntemi doğaya uygulayarak, gerçek uygulama alanını aşmış oldu.

1 Lukács'ın herhalde ezberinden aktardığı Engels'in sözü gerçekte çok daha karmaşıktı: "Diyalektik ... genel hareket yasalarının ve doğanın gelişiminin, insan toplumunun ve düşüncesinin biliminden başka bir şey değildir" (Marx ve Engels, 1975, Cilt 25, 131).

Lukács'ın önderliğiyle Batı Marksizminin ayırt edici bir özelliği haline gelecek olan bu diyalektiğin doğaya genişletilmesi yasağına mukabil olarak, doğa bilimi yöntemlerinin diyalektik olmayan bir biçimde toplumsal ve beşeri bilimler alanına uygulanmasına, yani pozitivizme de yasak getirilmişti. Lukács'ın ileri sürdüğüne göre, Engels'in yanlışı *Anti-Dühring*'de "diyalektiğin kanıtının doğa olduğu"nu ve bu nedenle, doğa biliminin gelişimi incelenerek diyalektiğin kavranabileceğini (dolayısıyla doğa biliminin yönteminin, toplumun kendisini analiz etme yönteminin bir anahtarı olabileceğini) savunmuş olmasıydı (Marx ve Engels, 1975, Cilt 25, 23). Lukács, Buharin'in *Tarihsel Maddecilik*'i hakkındaki eleştirisinde, Engels'in izinden giden Buharin'in, büyük ölçüde dışsal, nesnel doğa görüşüne dayanan bir "gözlemsel maddecilik"i kucaklamış ve sonra bunu insan toplumuna uygulamaya girişmiş olduğuna işaret ediyordu. Lukács'ın yazdığına göre, Buharin, "doğa bilimlerinin ve kullandıkları yöntemlerin tarihsel-maddeci bir eleştirisini yapmak yerine, bu yöntemleri hiç tereddüt etmeden, eleştirmeden, tarihsel ve diyalektik olmayan bir yaklaşımla toplumun incelenmesini kapsayacak biçimde" genişletti ve böylece pozitivizme ve hem doğanın hem de toplumun şeyleştirilmesine kendini kurban etti (Lukács, 1972, 142).

Lukács ve Karl Korsch ile birlikte 1920'lerde felsefî bir eğilim olarak Batı Marksizminin kurulmasına katkı yapan Antonio Gramsci de benzer biçimde doğabilimsel görüşleri topluma dayatma eğiliminden dolayı Buharin'in *Tarihsel Maddecilik*'ini eleştirdi. Ama Gramsci, doğa diyalektiğine kuşkuyla bakmasına rağmen, yine de Lukács'ın *Tarih ve Sınıf Bilinci*'nde bu kavramı kesinkes reddettiğini düşündüren sözlerinin doğurabileceği olası sonuçlardan rahatsızdı:

> Sanki Lukács, doğa için değil yalnızca insan tarihi için diyalektikten söz edebileceğini savunuyor. Doğru söylüyor da olabilir, hatalı da olabilir. Eğer Lukács'ın tezi doğa ile insan arasında bir ikiliğin olduğunu varsayıyorsa Lukács hatalıdır, çünkü dine ve

> Grek-Hıristiyan felsefesine, aynı zamanda da insan ile doğayı birbiriyle birleştirip ilişkilendirmeyi lafta vazetse bile gerçekte başaramayan idealizme özgü bir doğa anlayışına düşmektedir. Ama insanlık tarihinin doğa tarihi olarak da (yine bilim tarihi aracılığıyla) kavranması gerekiyorsa, diyalektik nasıl bilimden ayrılabilir? Lukács, *Popular Manual*'ın [*Halk İçin El Kitabı*; Buharin'in *Tarihsel Maddecilik*'i] şaşaalı kuramlarına tepki gösterirken, bunun tam karşıtı bir hataya, bir idealizm biçimine düşmüştür (Gramsci, 1971, 448).

Ama Gramsci de doğa diyalektiğini analizinin dışında tutmuştur. "Bilimi yaşamın temeli yapma"ya ya da praksis felsefesinin "kendi dışından felsefî desteklere gereksinim duyduğu"nu öne sürmeye dönük her eğilimi reddetmiştir (1995, 293). Gramsci'nin felsefî pratiğinde, doğa diyalektiği sorunu ve maddeci doğa anlayışı hiç irdeleme konusu yapılmamıştır.

Bu çelişkinin bir bütün olarak Marksist kuram için taşıdığı ciddiyet ne kadar vurgulansa yeridir. Lucio Colletti'nin *Marksizm ve Hegel*'de (*Marxism and Hegel*) gözlemlediği gibi, (1) bilinçten bağımsız nesnel bir dünyanın varlığına (yani, felsefî maddeciliğe ya da gerçekçiliğe) ve (2) bir madde (ya da doğa) diyalektiğinin varlığına ilişkin farklılıkların "'Batı Marksizmi' ile 'diyalektiksel maddecilik' arasındaki iki ana ayırt edici özellik" olduğu konusunda "her zaman aynı görüşü paylaşan" geniş bir literatür vardır (1973, 191-92). Lukács, *Tarih ve Sınıf Bilinci*'nde bu bilgibilimsel önermelerin her ikisini de (birincisini, şeyleştirmeyi ve nesneleştirmeyi eleştirel biçimde özdeşleştirerek, dolayısıyla da Özne-Nesne ayrımına yönelttiği Hegelci-Marksist eleştiriyle, ikincisini ise doğa diyalektiği konusundaki çekinceleriyle) sorgulama konusu yaparak "Batı Marksizmi"ni başlattı. Ne var ki Lukács, sonraki yıllarda çarpıcı bir şekilde çark ederek ve Marx'ın maddeci ontolojisini çiğnemiş olduğunu gerekçe göstererek, daha önce reddetmiş olduğu ilkelere dönüş yapacaktı. Dolayısıyla, Lukács Batı Marksizminin hem kurucusu hem de en güçlü eleştirmeniydi. Hem düşüncesindeki çelişkiler hem de

önceki görüşlerini reddetmesi nedeniyle, Batılı Marksist düşüncede doğa diyalektiği probleminin öncelikle onun felsefesinin bir problemi olarak ortaya atılması kaçınılmaz olacaktı.

Tarih ve Sınıf Bilinci'nde bile, Lukács'ın doğa diyalektiğini reddetmesinin mutlak olmadığına ilişkin işaretler vardı. Nitekim, kitabındaki en önemli deneme olan "Şeyleşme ve Proletarya Bilinci"nin sonunda Lukács şöyle yazıyordu:

> Hegel, doğa diyalektiğinin hiçbir zaman bağımsız gözlemcinin tanık olduğu hareket diyalektiğinden daha üstün bir şey olamayacağını, çünkü öznenin en azından şimdiye dek gelinen aşamada diyalektik süreçle bütünleştirilemeyeceğini bazen gerçekten açıkça algılar... Bundan yola çıkarak, salt nesnel doğa diyalektiğini toplum diyalektiğinden ayırmak gerektiği sonucuna varıyoruz. Çünkü toplum diyalektiğinde özne, kuram ile uygulamanın birbirine göre diyalektik hale geldiği karşılıklı ilişkiye dahildir. (Doğa hakkındaki *bilgilerin* artmasının toplumsal bir olgu olduğu ve bu nedenle ikinci diyalektik türe dâhil edileceğini söylemeye gerek bile yoktur.) Dahası, diyalektik yöntem somut olarak yerleştirilmek isteniyorsa, farklı diyalektik türlerinin somut olarak ortaya konulması temel önem taşır... Bununla birlikte, bu diyalektik biçimlerin tipolojisini ana hatlarıyla çizmek bile bu çalışmanın kapsamını epey aşar (1971, 207).

Bundan açıkça anlaşıldığı gibi Lukács, *Tarih ve Sınıf Bilinci*'ni yazdığı zaman bile doğa diyalektiği kavramını bütünüyle terk etmedi, daha çok, hiçbir zaman "bağımsız gözlemcinin tanık olduğu hareket diyalektiğinden daha üstün" olamayacağı ve dolayısıyla içsel özneden yoksun, "salt nesnel diyalektik" olduğu şeklindeki sınırlı anlamında gördü. Dahası, onun bu "salt nesnel diyalektik"e yönelttiği eleştiri, toplumsal bir olgu olan ve bu nedenle de toplum diyalektiği kapsamında yer alan doğa bilgisini hariç tutuyordu. Lukács, burada sözünü ettiği daha büyük "diyalektik biçimler" "tipolojisi"ni kendi analizinde hiçbir zaman somut olarak ele almadı. Lukács, *Tarih ve Sınıf Bilinci*'nden iki yıl sonra yayınlanan Karl Wittfogel'in yapıtıyla ilgili olarak

yaptığı değerlendirmede, her şeyi daha da karıştıracak biçimde şunu belirtiyordu: "Bir tarihsel diyalektikçi olarak Marksist için, hem *doğa* hem de doğanın kuramda ve uygulamada özümsendiği tüm biçimler *toplumsal kategorilerdir*; ve bu bağlamda tarihsel-üstü ya da toplumsal-üstü herhangi bir şeyin saptanabileceğine inanmak Marksist olmayı bırakmak demektir" (1972, 144). Ama bu, kendi başına alındığında, bir "nesnel doğa diyalektiği" olasılığının –ya da böyle bir sorgulamanın Marksist doğasının– yadsındığı anlamına gelirdi.

Lukács'ın *Tarih ve Sınıf Bilinci*'nin yayınlanmasından iki ya da üç yıl sonra yazdığı ve diyalektik maddecilikle ilgili olarak Sovyet Marksistlerin o yapıta yönelttikleri sert eleştirilere karşı savunma yapan *Kuyrukçuluk ve Diyalektik* (*Tailism and the Dialectic*) adlı çalışmasının yakın zamanda gün ışığına çıkmasıyla, Lukács'ın doğa diyalektiğiyle ilgili olarak ilk dönemde takındığı tutuma daha geniş ve daha derinlemesine bakma olanağı doğmuştur. "Doğa Diyalektiği" konulu bölümden uzunca alıntılar yaparak, Lukács'ın tutumunun karmaşıklığını tam olarak görebiliriz:

> Toplumun doğa*dan* kaynaklandığı apaçıktır. Doğanın ve yasalarının toplumdan *önce* (yani, insanlardan önce) var olduğu apaçıktır. Diyalektiğin, toplumdan önce doğanın gelişim ilkesi olarak hâlihazırda etkili olmamışsa, hâlihazırda *nesnel olarak mevcut* değilse, toplumun *gelişimine ilişkin nesnel bir ilke* olarak etkili olmasının söz konusu *olamayacağı* apaçıktır. Ne var ki, buradan çıkan sonuç ne toplumsal gelişimin yeni, eşit derecede nesnel hareket biçimleri üretemeyeceğidir, ne de doğanın gelişimindeki diyalektik uğrakların bu yeni toplumsal diyalektik biçimlerinin aracılığı olmadan *bilinebilir* olduğudur...
>
> Doğayla olan bu [metabolik] madde *alışverişi* [yani, üretim], (insanlardan önce var olan ve onlardan bağımsız olarak işleyen) doğa süreçleri hakkında belirli bir derecede nesnel olarak doğru bilgi sahibi olmaksızın en ilkel düzeyde bile gerçekleştirilemez... Bu bilginin türü ve derecesi toplumun ekonomik yapısına bağlıdır...

> Benim kanaatime göre, doğa konusundaki bilgimize toplum aracılık eder, çünkü bu bilginin maddî temeline toplum aracılık eder; bu nedenle de tarihsel maddecilik yönteminin Marksçı tanımlamasına bağlılığımı koruyorum: "Bilinci belirleyen toplumsal varoluştur"...
>
> [*Tarih ve Sınıf Bilinci*'nin 1. Bölümü'ndeki Dipnot 6'da yer alan ve gerçeklikteki değişikliklere kavramlardaki değişikliklerin eşlik ettiğine değinen] cümle, düşüncede bir değişikliğin olabilmesi için önce maddî durumda (düşüncenin dayandığı gerçeklikte) bir değişikliğin meydana gelmesi gerektiği anlamına gelir. ... Bu pasajda *öne sürülen* şey tam da objektif diyalektiğin hakikatte insanlardan bağımsız olduğu ve insanların ortaya çıkışından önce de orada bulunduğudur; ama ... bilgi olarak diyalektik için ... düşünen insanlar gereklidir (Lukács, 2000, 102-7).

Burada Lukács, *Tarih ve Sınıf Bilinci*'nin 1. Bölümü'ndeki dipnotuyla Engels'e yönelttiği o çok tartışmalı eleştiride bile, kendisinin, kavramlardaki değişikliğin koşulunu (*diyalektik bilgi*nin yükselişini) oluşturan maddî (hem doğal hem de toplumsal) değişikliğe ilişkin nesnel bir diyalektiğin varlığını öngördüğünü savunuyor. Öyleyse Lukács'a göre sorun, insanlardan bağımsız olan, maddeyi ve hareketi, çelişkiyi, zıtların karşılıklı bağımlılığını, niteliğin ve niceliğin dönüşümünü ve bütünlüğün dolayımını vb. içinde barındıran bir süreç olarak nesnel bir diyalektiğin var olup olmadığıdır. Lukács, daha çok, insana özgü toplumsal üretimin gelişiminde görülen insanlar ile doğa arasındaki metabolik ilişkinin çözümlenmesinden ayrı olarak böyle bir nesnel diyalektiğin erişilemez olduğunu savunur. Diyalektik bilgi zorunlu olarak toplumsal dolayımı temel alır ve doğayla dolaysız bir ilişki oluşturmaz. Bu bilgi, insan praksisinin bir ürünüdür. Dahası, Lukács'ın tüm tezinin bu noktaya kadar içerdiği imaya göre, doğa diyalektiği dolaysız olarak doğayla metabolik alışverişten kaynaklanan dönüşümlerin ürünü olmadıkça (yani, doğanın da basitçe bir parçası olduğu bir toplumsal diyalektikten ibaret olmadıkça), düşünceye dayalı maddecilikten ya da

düşünceye dayalı diyalektikten "daha yüksek" bir biçime ("salt nesnel diyalektik" biçimine) bürünemez. Dolayısıyla toplumsal üretimin, yani praksisin dolayımı (aracılığı) dışında, terimin tam anlamındaki diyalektik yöntemin hiçbir zaman doğaya uygulanamayacağı bir bakıma doğrudur (*bkz.* Burkett, 2001).

Lukács'ın *Kuyrukçuluk ve Diyalektik*'te söylediğine göre Marx, Ferdinand Lassalle'a yazdığı mektuplarda (21 Aralık 1857 ve 22 Şubat 1858), eski çağ maddecileri Herakleitos ve Epikuros'un diyalektik sistemler yarattıklarını, ama böyle yaptıkları hakkında özbilinçli farkındalıktan yoksun olduklarını ileri sürmüştü. Lukács'ın ileri sürdüğüne göre, ancak tarihsel maddeciliğin ortaya çıkışıyla (yani Marx'ın kendisiyle), maddeci temellere dayanan özbilinçli bir diyalektik anlayış doğmuştur. Şimdi "yalnızca kendi içinde" değil "bizim için" haline gelmiş olan işte bu maddeci olarak kavranan diyalektiktir ki, ilk kez olarak doğa biliminin ve genelde bilginin gerçek temelini ortaya çıkarabilir. Böyle bir özbilinçli maddeci diyalektik, tarihsel üretim ya da "doğayla *kapitalist* madde alışverişi" tarafından toplumsal olarak dolayımlandığının ayırdında olan bilgidir. Bu nedenle, çok farklı üretim ilişkilerine (doğayla madde alışverişinin farklı biçimlerine) sahip başka toplumların nasıl çok farklı kavramsal anlayışlar ürettiklerini anlamak işte bu temelde mümkün olur. Böylece, toplumun ve insan bilincinin maddî evriminin tarihsel olarak kavranması mümkün hale gelir (Lukács, 2000, 129-31; Marx, 1979, 418, 422).

Lukács, *Tarih ve Sınıf Bilinci*'nin yeni basımı için 1967'de yazdığı ve önceki görüşlerinin birçoğunu reddettiği "Yeni Basıma Önsöz"de, doğa diyalektiği sorununu bu kadar açık biçimde ele almaz, ama "bir dizi örnekte doğanın toplumsal bir kategori olduğu"nu savunduğu için ilk çalışmalarını mahkûm eder. Ekonomik/maddeci problemi daralttığı için *Tarih ve Sınıf Bilinci*'ni şiddetle eleştirir, "çünkü [o problemin] temel Marksist kategorisi, toplum ile doğa arasında metabolik etkileşimin aracısı olarak emek, burada yoktur... Bunun," tarihsel üretim/de-

ğişim sürecine kaynaklık eden "doğanın ontolojik nesnelliğinin ortadan kalkması anlamına geldiği apaçıktır". Lukács, bunun başka yanlışlara da kaynaklık ettiğini vurgular, söz gelimi (1) nesneleşmenin yabancılaşmayla karıştırılması (Hegelciliğe sapmaya neden olur) ve (2) "Marksizmi yalnızca bir toplum kuramı olarak, toplumsal felsefe olarak görme, bu nedenle onun bir doğa kuramı olduğunu görmezlikten gelme ya da inkâr etme" eğilimi. Bu yanlışlar, diye yazar Lukács, "Marksist ontolojiyi tam köklerinden vurur". Dolayısıyla Lukács, nesnel doğa diyalektiği olarak adlandırdığı şeyin var olduğunu öne sürer. Dahası, deney yapmanın kuram ile uygulamayı uzlaştırma olanağı sağladığını savunarak, Engels'in doğa bilimiyle ilgili öznellik problemini aşma girişimini "salt temaşa" (gözlem) duruşu olarak tanımlamakla yanlış yaptığını kabul eder. Ama Lukács yine de Engels'in bu tezinin süregiden zaaflarına işaret eder ve diyalektik yöntemin doğaya uygulanması sorununu sallantıda bırakır; bunun aşılamaz bir problem olduğunu, erken dönem çalışmalarında yaptığı gibi, "praksis kavramını gerçekliğin tümünü kapsayacak biçimde aşırı genişleterek" çözülemeyeceğini ima eder (1971, ix-xviii).

Lukács, insan emeğinin gelişimi, yani doğa ile toplum arasında gelişen metabolik alışveriş yoluyla, doğaya ilişkin insan bilincinde, doğa bilgisinin genişlemesine, yani diyalektik olarak doğa biliminin hakiki ilerlemesine olanak veren tarihsel bir dönüşümün meydana geldiğini kabul eden farklı bir anlayışa sahiptir. Lukács'ın 1967'deki (*Tarih ve Sınıf Bilinci*'nin yeni basımına önsöz yazdığı yıl gerçekleştirilen) o ünlü *Söyleşiler*'inde (*Conversations* [Lukács, 1974]) açıkladığı gibi, "Yönteme ilişkin birçok çekincesine rağmen, Marx'ın, organik doğada olmanın temelde tarihsel niteliğini keşfettiği için Darwin'i nasıl da coşkuyla selamladığını hatırlarsınız. İnorganik doğaya gelince, onun tarihselliğini belirlemek tabiatıyla son derece zordur... Problem ... bugünkü fiziğin deyim yerindeyse bayatlamış bir bakış açısını mı (gerek kaba maddeciliği, gerekse tam anlamıyla manipüla-

tif neopozitivizm (yeni olguculuk) anlayışını mı) temel alacağı, yoksa inorganik doğa konusunda tarihsel ve kalıtımsal bir anlayışa doğru mu gideceğimizdir" (Lukács, 1974, 21). Lukács'a göre, böyle bir tarihsel ve kalıtımsal doğa anlayışı (yaşamın köklerine ilişkin anlayışta Haldane ve Oparin'in yarattıkları sıçramayı özgün örnek olarak veriyordu) diyalektik bir kavrayışa açıkça yaklaşıyordu (onun "diyalektik biçimler" tipolojisi kapsamına giriyordu) ve doğanın kendi nesnel diyalektiğini bir şekilde yakalıyordu; ama bu, insan tarihiyle ve toplumuyla ilişkili olduğu anlamıyla tam diyalektik yöntemin fiilen uygulanmasını temsil etmiyordu. Nesneleştirme problemi olduğu yerde duruyordu ve bir praksis diyalektiğinin iddialarını sınırlıyordu. Ama "insan yaşamı doğayla kurulan bir metabolizmaya dayandığı için, bu metabolizmayı gerçekleştirme sürecinde elde ettiğimiz belirli doğruların (örneğin matematikle, geometriyle, fizikle vb. ilgili doğruların) genel bir geçerliliğe sahip olduğunu söylemeye gerek bile yoktur" (1974, 43).

Özetle, burada sunduğumuz şekliyle "Lukács Problemi"nin şunlardan oluştuğu düşünülebilir: (1) diyalektik yöntemin doğaya uygulanabileceği görüşünün reddi ve (2) yine de bir "salt nesnel doğa diyalektiği"nin var olduğu ve bunun Marksist kuram için temel önem taşıdığı tezi. Gördüğümüz gibi, Lukács en sonunda Marksist düşünce içindeki bu ayrışmayı vurgulama noktasına geldi, ama buna herhangi bir çözüm getiremedi ve ardında bir tür Kantçı ikicilik bıraktı. Batı Marksizmi içinde, Lukács Problemi genellikle sadece tek yanlı olarak tanınır. Doğa diyalektiğinin yadsınması ve doğa biliminin toplum bilimine herhangi bir pozitivist sızmasının reddi kabul görür. Ama Lukács'ın bir "nesnel doğa diyalektiği"ni kabul etmesiyle onun düşüncesinde varlığını koruyan doğa bilgisi ve bunun bütünlükle olan ilişkisi problemi büyük ölçüde göz ardı edilir. Lukács'ın düşüncesinden doğuyor görünen ikiciliğin onun için bir tasa kaynağı olmasına karşın, genel olarak Batı Marksizmi bunu kabullenmeyi –ya da alternatif olarak, doğanın tamamen topluma

tabi kılınması yoluyla bu çelişkiyi çözmek için daha açık şekilde idealist bir yol benimsemeyi– daha tatmin edici bulmuştur.[2]

Herbert Marcuse'ye göre, doğa diyalektiği Hegelci bütünlük diyalektiğinin bir parçasıdır, ama Marx'ın, kökeni emeğe dayanan toplumsal ontoloji hakkındaki kendi diyalektik anlayışında bulunmaz (doğanın toplumsal alana girmesi durumu hariç.) Bu nedenle, *Reason and Revolution*'da (*Akıl ve Devrim*) yazdığı gibi:

> Diyalektik bütünlük ... doğayı kapsar, ama ancak ikincinin toplumsal yeniden üretimin tarihsel sürecine girmesi ve onu koşullandırması ölçüsünde ... Böylece diyalektik yöntem bizatihi mahiyeti gereği tarihsel bir yöntem haline gelir. Diyalektik ilke herhangi bir konuya eşit derecede uygulanabilen genel bir ilke değildir. Hiç kuşkusuz, ne olursa olsun her gerçek, örneğin Lenin'in ünlü tartışmasındaki gibi bir bardak su bile, diyalektik analize tabi tutulabilir. Ama bu türden tüm analizler bizi toplumsal-tarihsel sürecin yapısına götürecek ve o sürecin analiz edilmekte olan gerçekleri oluşturucu bir öğe olduğunu gösterecektir. ... Her gerçek, ancak toplumsal sürecin uzlaşmaz karşıtlıklarından etkilendiği ölçüde diyalektik analize tabi tutulabilir (1960, 314).

Marcuse'nin görüşü, toplumdan ayrı bir doğa diyalektiğine değilse bile, karmaşık bir toplumsal-doğal diyalektiğe olanak tanıyordu. Yine de doğa diyalektiğinin Batı Marksizmine özgü bir biçimde reddi genelde öylesine köklüydü ki, insan doğası dışında doğa düşüncesine pek az yer bırakıyordu. Sidney Hook erken döneminde kaleme aldığı *From Hegel to Marx* (*Hegel'den Marx'a*) adlı kitabında şöyle yazıyordu:

> Galileo'nun hareket yasaları ve bir böceğin yaşam öyküsü, tüm doğanın ruh olduğu varsayılmadıkça, diyalektikle hiç alâkalı

2 Bu ikinci yaklaşımın bir örneği, bilimin topluma pozitivistçe "yanlış uygulanması"nı reddederken Lukács'ın doğa bilimini ve bizatihi doğayı (yani, doğal-fiziksel bilim alanını) sorgulama dışında bıraktığını eleştirel kuram ile post-yapısalcılığı birleştiren bir konumda savunan Vogel'dir (1996). Vogel'e göre hedef, salt söylemsel yapılar olarak görülmeleri gereken doğal bilimsel "doğa" anlayışlarının yapısını bozarak tezi genişletmek olmalıdır.

> değildir... Doğal olguların tüm noktalarda kesintisiz mi, yoksa bazı noktalarda kesintili mi oldukları görgül (ampirik) bir sorundur. Herhangi bir *toplumsal* problemin çözümüyle kesin olarak ilişkisizdir... Doğal nesnel düzen, yalnızca, tarihsel ve toplumsal etkinlikleri koşullandırış biçimine örtülü bir gönderme varsa, diyalektikle ilişkilidir. (1950, 75-6)

Jean-Paul Sartre *Critique of Dialectical Reason*'da (*Diyalektik Aklın Eleştirisi*) şöyle yazar:

> Tarihsel ve toplumsal dünyada ... *gerçekten* diyalektik akıl vardır; Engels onu "doğal" dünyaya aktararak ve zorla oraya kazıyarak, akılcılığından yoksun bıraktı: İnsanın kendi kendini üreterek ürettiği ve sırası gelince insanı üreten bir diyalektik artık yoktu; yalnızca, *öyle olduğu* ve başka türlü olmadığı dışında hakkında bir şey söylenemeyen olumsal bir yasa vardı. (2004, 32)

Yol I: Klasik Marksizm ve doğa diyalektiği

> Bu nedenle, daha önce değinilen anlamdaki "Batı Marksizmi", doğa diyalektiğinin Marksist düşünce içindeki konumuna ilişkin daha geniş Lukács Problemi'ne, sorunun kendisine gözünü kapamak dışında pek az yanıt getirdi ya da hiç yanıt getirmedi. Bu nedenle, doğa diyalektiği ve toplum konusundaki duruşu daha karmaşık olanların bu açmazdan çıkış için önerdikleri yollara yönelmek gereklidir. Burada esas olarak (1) klasik Marksizmin (en başta bizzat Marx ile Engels'in) ve (2) Marksist ekolojinin gelişiminin sunduğu bu tür iki yolu kısaca ve şematik olarak ele alacağız.

Klasik Marksizm bünyesindeki doğa diyalektiği kavramı, büyük ölçüde, Engels'in diyalektik yöntemi toplumun ötesinde doğayı da kapsayacak biçimde –maddeci bir bakış açısıyla ve on dokuzuncu yüzyıl bilimindeki gelişmelerle tutarlı olarak– genişletmek için ilk önce *Anti-Dühring*'de ve sonra *The Dialectic of Nature*'da (*Doğanın Diyalektiği*) giriştiği her zaman başarılı olmasa da kahramanca uğraştan doğdu. Elimizdeki kanıtlar,

Engels'in çabalarını Marx'ın geniş olarak desteklediğini ve aralarındaki genel işbirliğinin bir parçası saydığını göstermektedir. Ama Marx'ın felsefî temeli Engels'inkinden çok daha derindi, doğayı ve diyalektiği ele alışı da birçok bakımdan felsefî olarak daha karmaşıktı. Marx'ın erken dönemdeki felsefe yazılarının yayınlanmasıyla bu durum açıklık kazandı.

Yine de Batılı Marksistler, hem toplumu hem de doğayı kapsayan maddeci bir diyalektik yöntem problemine Marx'ın geniş külliyatında çözümler aramak yerine, Marx'ın daha fazla felsefî yetkinliğe sahip olmasının onu doğadan ve doğa biliminden –ve tüm felsefî maddecilik sorunlarından– koparılmış bir toplumsal ontoloji benimsemeye yönelttiği konusunda ısrar ettiler. Böylece Marx ile Engels arasına ve Marx ile doğa arasına bir çomak sokuldu. Marx'ın erken dönemdeki doğalcılığı ve insancılığı yalnızca insancılık olup çıktı; ve eğer Marx hatalıysa, bunun nedeni sonraki yazılarında gereksiz şekilde doğalcılığa kapılmasıydı. Diyalektik gibi maddecilik de yalnızca toplumla ilgili sayıldı ve soyut (tüm doğal koşullardan uzaklaştırıldığı için soyut) bir ekonomik üretim kavramına daraltıldı. Bu akıma karşı tek başına sesini yükselten Sebastiano Timpanaro, bundan esinlenerek, *On Materialism* (*Maddecilik Üstüne*) adlı kitabını şu alaycı ifadeyle açmayı seçti: "Batı Marksizminin çağdaş çeşitlerinin neredeyse hepsinde ortak olan tek ayırt edici özellik belki de maddecilik suçlamasına karşı kendilerini savunma tasasına düşmüş olmalarıdır" (1975, 29). Batı Marksizmi diyalektik maddeciliği yadsımakla, diyalektiği yadsımaktan çok maddeciliği (ve onunla birlikte doğayı) yadsıyarak, Marksizmi yalnızca toplumsal praksis diyalektiği olarak tanımlamanın bir yolunu bulma uğraşına girdi.

İlk olarak erken dönemdeki yazılarında (özellikle de Epikuros üzerine yazdığı tezde, *1844 Ekonomik ve Felsefî Elyazmaları*'nda, *Feuerbach Üzerine Tezler*'de, *Kutsal Aile*'de ve *Alman İdeolojisi*'nde) geliştirdiği şekliyle Marx'ın maddeciliği, daha önce en iyi şekilde idealizmin geliştirmiş olduğu etkin il-

keyi cisimleştiren, ama aynı zamanda da maddeci bir başlangıç noktasını ve vurguyu koruyan yeni bir maddecilik yaratarak maddecilik ile idealizm arasındaki bölünmeyi aşma arayışıyla ayırt ediliyordu. Maddeci yanda Epikuros'tan ve Feuerbach'tan, idealist yanda ise Hegel'den yararlandı. Bu, Marx'ın Epikuros'ta bulduğu ve duyusal insan etkinliğinden kaynaklanan bir maddeciliği tasavvur etmesine ilk kez olanak veren içkin diyalektikti. Epikuros, duyuların gerçekliğini ısrarla savunurken, duyu deneyimi verilerinin değerlendirilmesinde insan zihninin üstlendiği işlevi de vurgulayarak, Tanrı'yı, erekbilimi, belirlenimciliği ve kuşkuculuğu bir çırpıda reddeden gelişmiş bir maddeciliğin temellerini attı. Epikuros, diye yazıyordu Marx, her zaman "kader bağları"nı koparmaya çalıştı (Marx ve Engels, 1975, Cilt 1, 49). Jean-Paul Sartre'ın "Maddecilik ve Devrim"de yazdığı gibi, "İnsanları korkularından ve zincirlerinden kurtarmak için bilinçli çaba gösteren ilk insan, kendi alanı içinde köleliğe son vermeye çalışan ilk insan, Epikuros, bir maddeciydi" (1955, 207).

Bu, Marx'ın düşüncesinde bir "doğal praksis" olarak anılabilecek olan ve onun toplumsal praksisine temel oluşturan şeyi ortaya çıkardı. Marx'a göre maddeci yöntemin kökeni duyulardı, ama duyular etkin, oluşturucu bir rol oynuyordu ve edilgin bir doğayı yansıtan salt edilgin araçlar değildi. Marx, Epikuros üzerine yazdığı (Epikuros'un fiziğinden kaynaklanmasına rağmen yaşamı boyunca Marx'ın maddeci diyalektiğinde temel nitelik taşıyacak olan bir felsefî bakış açısını tanıttığı) tezde şunu savunuyordu: "İnsan duyusallığı ... cisimleşmiş zamandır, başlı başına duyusal dünyanın var olan yansımasıdır." Duyuların aracılık ettiği salt algı ancak doğayla etkin ve dolayısıyla da değişen –ve aslında doğanın kendisiyle kurduğu– bir ilişkiyi ifade ettiği için olanaklıdır. "İşitmede doğa kendisini işitir, koklamada kendisini koklar, görmede kendisini görür" (Marx ve Engels, 1975, Cilt 1, 64-5).

Epikuros, "Ölüm bizim için hiçbir şeydir," demişti; hiçbir duyu alımı olmayınca, bizim için hiçbir şeyin olmadığı gerçeğine işaret ediyordu. Marx, *Ekonomik ve Felsefî Elyazmaları*'nda

bunu şöyle yansıtacaktı: "*Doğa* ... soyut olarak, kendi başına ve insanla ilişkisinde sabit olarak alınınca, insan için *hiçbir şey*dir. ... Doğa olarak doğa", duyudan yoksun salt bir soyutlama olarak, "hiçbir şey olmadığını kanıtlayan hiçbir şey"dir (Marx, 1974, 398-99).

Marx'a göre, her tür insan etkinliği doğada bir temele sahiptir, insan türüne özgü ayırıcı özelliklerin gelişimini önlemeyen duyusal etkinliktir, yani "insansal-toplumsal etkinlik"tir. Duyular kendi kendisine dokunan, kendi kendisini tadan, gören, işiten ve koklayan doğadır. İnsanların çevrelerindeki doğal dünyayı dönüştürme çabasıyla kullandıkları araçlar, "inorganik insan bünyesi"ni (insana özgü organların ve yeteneklerin "doğal teknoloji"sini genişleten toplumsal teknolojiyi) oluşturur. (Burada Marx, bedensel organları birer araç ya da doğal teknoloji olarak gören ve hem organları hem de araçları ifade eden Yunanca *organon* teriminde yansımasını bulan antik Yunan anlayışını izliyordu; *bkz.* Foster ve Burkett, 2000). Emek ve üretim, doğanın, ama aynı zamanda da insan doğasının, insanın doğayla olan ilişkisinin ve insanların kendileriyle olan ilişkilerinin insan tarafından etkin olarak dönüştürülmesinden oluşuyordu. İnsanların kendilerinden ve yaptıkları üretimden yabancılaşması aynı zamanda da insanların doğadan yabancılaşması ve bizatihi doğanın yabancılaşmasıdır, çünkü insanlar "doğanın bir parçası"dır (Marx, 1974, 328).

Marx'ın *Alman İdeolojisi*'nde savunduğuna göre, insanları analiz ederken saptanması gereken "birinci gerçek" (Marx ve Engels, 1975, Cilt 5, 31-2), fiziksel gereksinimlerini karşılamak için doğaya bağımlı oldukları ve bu nedenle de insanın yaşamını sürdürmesi için üretimin gerekli olduğuydu. Marx'ın *Kapital*'de belirttiğine göre, insan emeği (ve üretim) doğa ile toplum arasında bir metabolik alışverişti, o olmadan insanlar var olamazlardı ve tarih gelişemezdi. İnsanın doğal güçlere sahip *cisimleşmiş*, canlı, gerçek, duygulu, nesnel bir varlık olduğu gerçeği, diye yazıyordu Marx,

> onun varlığının nesneleri *olarak gerçek, duyusal nesnelere* sahip olduğu ya da yaşamını ancak gerçek, duyusal nesnelerle *ifade* edebildiği anlamına gelir... Açlık doğal bir *gereksinim*dir; bu nedenle de doyurulmak ve yatıştırılmak için kendisi dışında bir *doğa*, kendisi dışında bir *nesne* gerektirir. ... Kendisi dışında bir doğaya sahip olmayan bir varlık *doğal* bir varlık değildir ve doğanın varlığında pay sahibi değildir. (1964, 207)

Bu nedenle Marx, analizinin her noktasında, insanlar ile doğa arasındaki karmaşık maddî ilişkiyi ısrarla vurguladı. İlişki, tek bir bütünlük içindeki içsel bir ilişki olması bakımından aslında diyalektik bir ilişkiydi. Marx, insanlar ile doğa arasında ikici bir ilişkinin varlığını öne sürmekten çok, ancak görünüş alanındaki yabancılaşmanın, hem doğal hem de toplumsal varlıklar olarak (doğal ve toplumsal praksis yoluyla etkin şekilde doğanın kendisiyle ilişkisini oluşturan varlıklar olarak) insanları özlerindeki insani yeteneklerinden ayırması ölçüsünde, birbirlerinden köklü biçimde ayrılmış iki zıt kutbun var olduğunu öne sürüyordu. Alfred Schmidt'in yazdığı gibi:

> Marx'taki saklı doğa yorumu, tarihte art arda birbirinin yerini alan farklı ekonomik toplum oluşumlarının doğanın kendi kendini dolayımlamasının pek çok biçiminden ibaret olduğunu ... [savunur]. İşlenmek üzere insan ve madde olarak iki kısma ayrılan doğa bu bölünmede her zaman kendisi için vardır. ... Ancak bu yolla [doğanın insan etkinliği aracılığıyla kendi kendini dolayımlaması olarak] anlamlı şekilde bir "doğa diyalektiği"nden söz edebiliriz. (1971, 79)

Emeğin-üretimin toplum ile doğa arasındaki metabolik ilişki olduğu yolunda Marx'ın ortaya attığı teze yaptığı göndermelerde Lukács bunu zımnen kabul etmekle birlikte, hiçbir zaman ayrıntılı olarak işlememiş ve yine de doğanın diyalektik yönteme bütünüyle tabi olmayan "yüksek" bir alan olduğu anlayışını korumuştu.

Andrew Feenberg'in öne sürdüğüne göre, "Marx'ın kuramı Lukács'taki problemlerden bazılarına çözüm önermektedir. ...

Özgül olarak, Marx'ın insan ile doğa ilişkisini kavrayış biçimi, Lukács'ın kuramını yaralayan tarih ile doğa arasındaki kopukluğun aşılması için umut vermektedir" (1981, 213). Lukács, emeğe ve üretime ya da insanlar ile doğa arasındaki metabolik alışverişe özne-nesne ikiliğini alt etmenin yolu olarak işaret etmişti. Vico'nun sözleriyle, insanlar doğayı tarih olarak anlayabilirler, çünkü onu kendileri yapmışlardır. Tarih doğayı gitgide daha fazla dönüşüme uğrattıkça, doğanın bu parçasının dışsallığı gözden kaybolur ve doğa üretime dâhil edilmiş olur. Nesneleşme insanlar için kendilerinin nesneleşmesi haline gelir. Yine de bu, üretim alanını oluşturan şeyin, toplumsal praksisin muazzam ölçüde genişletilmesini gerektirir. Dahası, salt üretim açısından bakıldığında, böyle bir anlayış saçma görünür. Feenberg'in Marx'tan alıntı yaparak sorduğu gibi, "Hangi koşullar altında 'insanın kendisi *nesne* haline' gelebilir? Bağımsız doğa alanı her zaman toplumu, dolayısıyla da insanî özneyi aşmayacak mıdır?" (1981, 214).

Bu nedenle, Marx'ın üretimden kaynaklanan toplumsal praksis kuramı burada *doğal praksis* olarak anılacak olan şeyi (bir bütün olarak insan etkinliğini, yani duyuların yaşamını kapsayan çok daha geniş bir insan praksisi kavramını) gerektirir. Burada Marx'ın yeni maddeciliği ta Epikuros'a kadar uzanan eski maddeciliğe çok daha fazla dayanır. Feenberg'in öne sürdüğüne göre, Marx bu güçlükleri aşmak çabasıyla

> duyuların "doğrudan doğruya uygulama kuramcıları olup çıktıkları", tıpkı işçinin kullandığı hammaddeler üstünde etkili olması gibi kendi nesneleri üstünde etkili oldukları dikkate değer bir yeni duyum kuramı geliştirdi. Emeğin aksine, duyular öteden beri felsefe tarafından tüm olası (gerçek) nesnelerle ilgili, potansiyel olarak evrensellik taşıyan alış tarzı şeklinde kavrandı. Bu nedenle, doğada özne ile nesnenin evrensel özdeşliği tezini destekleyecek biçimde, fiili emeğin pes ettiği yerde duyular devreye girebilir. (1981, 217-18; Marx, 1964, 160)

Marx'ın aslında Epikuros'un "içkin diyalektik"inde bulduğu (Voden, tarihsiz, 332-3) ve Feuerbach'a kadar (her zaman o

kadar radikal olmasa da) geliştirilmiş olan sav buydu. Nitekim, şöyle diyen Feuerbach'tı: "Yalnızca duyu ve yalnızca duyu algısı *özne* olarak bana bir şeyler verir." Ve "yalnızca duyusal varlıklar birbiri üstünde etkili olur" (Feuerbach, 1972, 213, 224).

Bu hem maddeci hem de bütünlükçü olan, karmaşık bir bütünlüğü hedefleyen bir bakış açısıydı. Gerçekten Hegel, özellikle Epikuros'la ve modern yandaşlarıyla ilişkilendirdiği maddeci felsefe geleneği konusunda yorum yaparken, maddeciliğin amacının, kendi deyişiyle, diyalektik bir amaç olduğunu kabul edecek kadar ileri gitmişti: "Maddecilikte, eşit derecede önemli ve gerçek iki farklı dünyanın bulunduğunu varsayan ikiciliği aşmaya ve böylece aslında Bir olanın böyle parçalanmasını geçersiz kılmaya yönelik coşkulu çabayı görmeliyiz" (1971, 34).

Feenberg'e göre, Marx'ın kuramı, "insanın tarihsel olarak evrilen bir boyutu olarak duyu bilgisinin kuramlar üstü bir yeniden inşası"nı sağlar. "Marx, duyum nesnesinin ancak eğitimli ve toplumsal olarak gelişmiş bir duyu organının erişebileceği bir anlam zenginliği içerdiğini savunur" (1981, 218). Gerçekte Marx, Epikurosçu-maddeci bir bakışla, ama daha etkin bir ilke ya da doğal praksis sergileyen bir yaklaşımla şunda ısrar eder: "Her bir melekenin *ayırt edici karakteri* kesinlikle onun *karakteristik* özüdür ve dolayısıyla, aynı zamanda da onun nesneleşmesinin, *nesnel olarak gerçek,* canlı *varlığı*nın aldığı karakteristik biçimdir. Bu nedenle, insanın nesnel dünyada doğrulanması yalnızca düşüncede değil, *tüm* duyular aracılığıyla olur.... Beş duyunun geliştirilip eğitilmesi tüm önceki tarihin eseridir." Marx'a göre, özel mülkiyetin yabancılaşmasından kurtuluş aynı zamanda da "insanî niteliklerin ve duyuların tam kurtuluşu"dur (Marx, 1964, 160-1).

Marx'ın savının altında yatan ve önceleri Epikuros'un en radikal biçimde savunmuş olduğu önerme, duyuların (akılcı şekilde eğitilir ve geliştirilirlerse) aydınlanma kaynağı oldukları ve duyu algısı nesnesinin insan bilincinin bir ürünü değil, gerçek olduğudur. Locke'u Epikuros'tan bugüne uzanan maddeci gele-

nek çizgisinde bir filozof olarak gören Marx'ın belirttiğine göre, Locke, *An Essay on Human Understanding* (*İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme*) adlı yapıtında, "sağlıklı insan duyularıyla ve onlara dayanan akılla uyuşmayan bir felsefenin olamayacağını dolaylı olarak" ileri sürmüştü (Marx ve Engels, 1975, Cilt 4, 129). Duyular ile duyu algısının nesnesi arasında zorunlu bir ilişki vardır ve bu ilişki insan bilgisinin temelini oluşturur. "Duyu deneyimi (*bkz.* Feuerbach)", diye yazıyordu Marx,

> tüm bilimin temeli olmalıdır. Bilim ancak *duyu algısı* ve *duyusal* gereksinim olarak iki biçimdeki duyu deneyiminden yola çıktığında; yani ancak doğadan yola çıktığında hakiki bilimdir. ... Doğa bilimi bir gün insan bilimini bünyesine katacaktır; aynı şekilde, insan bilimi de doğa bilimini bünyesine katacaktır; *tek bir* bilim olacaktır.... İnsan için ilk nesne (insanın kendisi) doğadır, duyu deneyimidir; ve ancak *doğal* nesnelerde nesnel gerçekleşmesini bulabilen belirli duyusal insan melekeleri, ancak doğal varlık biliminde özbilgisine ulaşabilir (1964, 164).

Marx'ın doğal praksis anlayışına göre, duyu algısı tarihte insan üretiminin gelişimiyle uyumlu olarak gelişir. İnsanlar, etkin ve ussal biçimde dünyayı gitgide daha geniş boyutlarıyla duyumsayarak, dünyanın kendi praksislerinin nesneleşmesi olduğunu tarihsel olarak deneyimleyebilirler; ama bunu ancak doğanın yabancılamasını alt ederek duyularını özgürleştirdikleri ölçüde yapabilirler. Feenberg Marx'ın tutumunu şöyle açıklıyor:

> Marx, İngiliz görgülcülüğünün yaptığı gibi, duyu nesnesinin duyumla ancak rastlantısal şekilde ilgili olan bir "gerçek" nesneyle nedensel olarak (ya da başka türlü) bağlantılı salt bir işaret olmasına izin veremez. ... Eğer duyumsanan nesne yalnızca bir işaret ya da imge ise, o zaman, Kant'ın birinci *Eleştiri*'sinde pek çok örnekle açıklığa kavuşturulduğu gibi, özne ile nesnenin gerçek birliğine duyumda hiçbir şekilde ulaşılmaz. ...
>
> Marx'ın ... epistemolojik tanrıtanımazlığı, algılanan şeyin açığa vurulduğu düzeyler ya da dereceler olarak, hem görünüşün

> hem de gerçekliğin duyum alanındaki yerinin saptanmasında ısrarcıdır. Nesnenin hakikati duyumun ötesindeki düşüncede değil, bizatihi daha hakiki ve daha derin duyumun kendisinde, toplumsal insanın gelişmiş ve özgürleşmiş duyularında yatar. Marx, her dönemeçte kendi praksis felsefesini tehdit eden insan ile doğa arasındaki ayrılığı ancak bu varsayıma dayanarak alt edebilir (1981, 219-20).

Marx'ın –antik Yunan maddeciliğini ve onun Bacon, Gassendi, Hobbes, Locke, Condillac vb. gibi modern geliştiricilerini temel alarak inşa ettiği– maddeciliğinde, etkin zihin ya da soyut insan bilinci, ilk olarak Epikuros'un *prolepsis* kavramında ifade edildiği üzere, ön kabul/kestirim edimine bağlıdır; bu kavrama göre, düşünce ve daha yüksek dil, duyu algısından yararlanan ön kabullerden ya da kestirime dayalı genellemelerden doğar (Diogenes Laertios, 1925, 563; Marx ve Engels, 1975, Cilt 1, 405-6).[3] Feenberg'in sözleriyle, "Erken dönemde Marx'ın fenomenolojik bir kavram olan özne ile nesnenin "düşünümsel öncesi" birliği kavramına yaklaştığı ve bunu kestirdiği görülebilir (1981, 220-21).[4] Marx'ın yaşamının sonuna doğru yazdığı *Notes on Adolph Wagner*'de (*Adolph Wagner Üzerine Notlar*) daha yüksek düşüncenin ya da dilin gelişimini açıklayış biçimi (Epikuros/Lucretius tarafından ortaya atılmış bir sava dayana-

3 Marx, Epikuros'un düşüncesinin epistemolojik temellerinin bilincinde olmakla kalmıyordu, bunun erken modern felsefeyle ve bilimle (çoğu kez daha yalın biçimlerde) nasıl birleştirildiğinin de bilincindeydi. Felsefe tarihinde Epikuros'un epistemolojisine ve bilimsel çıkarım sistemine genellikle yeterli önemin verilmemesine karşın, son on yıllarda çarpıcı bir dönüş yaşanmıştır, çünkü Herculaneum'daki papirüs kitaplığında bulunan Epikuros felsefesinin yeni kaynakları bu felsefeye ilişkin bilgileri artırmıştır. Bu, Marx'ın tezinde yaptığı analizin sonuçlarını büyük ölçüde doğrulamıştır. *Bkz.* Fitzgerald, 2004; Asmis, 1984; Foster, 2000, 21-65.

4 Marx'ın düşüncesindeki bu "fenomenolojik" öğe, insan varoluşunu ve bilincini cisimsel olarak, bedene, duyu organlarına ve duyu algısına dayalı olarak gören ona özgü maddecilikten kaynaklanır. Merleau-Ponty şunları yazarken Marx'la uyum içindedir: "Beden ... bütünüyle canlıdır ve tüm işlevleri, nesnelerin algılanmasına (felsefenin uzun zamandan beri saf bilgi saydığı bir etkinliğe) katkıda bulunur" (Merleau-Ponty, 1964, 5). Marx'ın maddeciliğinin cisimsel yönleri konusunda *bkz.* Frachia, 2005.

rak) bunun açık bir örneğidir. Doğal praksislerinin gelişiminde insanlar, diye savunur Marx,

> her hayvan gibi, *yiyerek, içerek vb.* (*kendilerini etkin biçimde ilişkilendirerek*, dış dünyadaki belirli şeyleri eylemle ele geçirerek ve böylece gereksinim[ler]ini doyurarak) başlarlar. ... Bu sürecin tekrarlanması yoluyla, o şeylerin mülkiyeti, "gereksinimlerini doyurma" olanağına sahip olmaları, insanların beyinlerine iyice kazınır; hayvanlar gibi insanlar da gereksinimlerini doyurmalarına yarayan dış şeyleri bütün diğer şeylerden kuramsal olarak ayırt etmeyi öğrenirler. Bu evrimin belirli bir aşamasında, gereksinimleri ve onların doyurulmasını sağlayan etkinlikler bu arada daha da artıp geliştikten sonra, dış dünyanın geriye kalanından görgül şekilde ayırt edilen bütün bir sınıf olarak bu şeylere dil yoluyla bir ad koyacaklardır. ... Ama bu dille tanımlama, deneyimle tekrarlayarak doğrulamanın başardığı şeyi, yani belirli dışsal şeylerin belirli bir toplumsal bağlantı içinde yaşamakta olan insana (dil nedeniyle bu zorunlu bir ön varsayımdır) gereksinimlerini doyurması için hizmet ettiğini ancak bir fikir olarak ifade eder (1975, 190-91).

Benzer biçimde, Lukács da sonraki döneminde şunu belirtecekti:

> Her şeyden önce insanın da her canlı gibi çevresine tepki veren bir varlık olduğu gerçeğinden yola çıkmalıyız; bu beni ontolojik soruna geri götürüyor. Başka bir deyişle, insan gerçek varoluşundan doğan problemleri birer sorun olarak yeniden kurar ve sonra, onlara tepki verir; serbest yüzen, kendi temeli üstünde var olan ve katıksız biçimde içeriden dışarıya işleyen bilinç diye bir şey asla yoktur ve böyle bir şeyi göstermeyi kimse başaramamıştır. (1974, 42)

Yaptığı vurguyla ve başlama noktasıyla ontolojik maddeciliğe gönülden bağlı olmasına karşın, Marx da kendisinin "yeni" praksis (hem doğal hem toplumsal) "maddeciliği"ni maddecilik ile idealizmin etkin bileşeninin bir sentezi olarak görüyordu. Öyle görünüyor ki, Marx'ın düşüncesinde bunun olabilirliği ilk kez maddeci postülalardan yola çıkıp en sonunda içkin diyalek-

tiğe ve insan özgürlüğü ilkesine vararak "kader zincirleri"ni kıran Epikuros'un maddeciliğiyle karşılaşması sonucunda ortaya çıktı. Ne var ki, Epikuros'un felsefesinde ve Feuerbach'a kadar uzanıp onu da kapsayan tüm diğer maddeci görüşlerde varlığını sürdüren zayıflık, savın -yeterli bir toplumsal praksis gelişimi olmaksızın- "gözlemsel nitelikte" kalmasıydı. "Feuerbach Üzerine Tezler"inin birincisinde Marx'ın belirttiği gibi:

> Bugüne kadar var olan tüm maddeciliğin (Feuerbach'ınki de dâhil) başta gelen kusuru, şeyin, gerçekliğin, duyusallığın, *duyusal insan etkinliği* olarak, *uygulama* olarak değil, öznel olarak değil, yalnızca *nesne ya da temaşa* biçiminde kavranmış olmasıdır. Bu nedenle, maddeciliğe aykırı olarak, *etkin* yan -gerçek, duyusal etkinlik diye bir şeyi elbette bilmeyen- idealizm tarafından soyut şekilde geliştirildi. (1974)

Marx'ın "gözlemsel maddecilik" dediği şeyin (yani, Epikuros'tan Feuerbach'a kadar varlığını sürdüren maddeciliğin) başarısızlığı, "duyusallığı pratik insanî-duyusal etkinlik olarak kavramaması"ydı (1974, 421-23).

Marx hiçbir zaman maddeciliği ya da gerçekçiliği terk etmedi. Doğa her zaman bir dereceye kadar insanlardan bağımsız olarak ve insanlardan önce vardı; her ne kadar insanlar ve ilişkileri nihai olarak karmaşık bir içsel ilişkiler dizisi içinde doğanın bir parçası olarak kavransa da.

Duyuların kapsamı dünyayı anlayabilme dereceleriyle sınırlıydı. Ama bu, doğayı anlamanın önünde aşılamaz bir engel oluşturmuyordu, çünkü insanın duyu algısı ve ona dayanan bilimsel çıkarım tarihsel olarak gelişme yeteneğine sahipti. Dahası maddecilik, duyu deneyimine dayanan akılcı bilimi geliştirmek için, diyalektik yöntemle (temel doğa [madde ve hareket] yasalarının ele alınış tarzıyla) birleştirilebilirdi. Marx, 27 Haziran 1870'te dostu Dr. L. Kugelmann'a yazdığı mektupta, Frederick "Lange'ın [Marx'ın *Kapital*'ini ele alırken] görgül maddede 'ender bir özgürlükle hareket ederim' diyecek kadar bön olduğu"nu dile getiriyor-

du. "O, bu 'maddede özgür hareket'in maddeyi ele alma *yöntemini* (yani *diyalektik yöntemi*) tanımlamanın değişik bir şekli olduğu konusunda en ufak bir fikre sahip değil" (1934, 112).

Hegel'e göre olduğu gibi Marx'a göre de "bütünlük hakikattir" ve bu nedenle, kendi gelişiminden ayrı olarak anlaşılabilir, bu da *diyalektik aklı* zorunlu kılar (Hegel, 1977, 11). Her şey geçiciydi, geçip gidiyordu. Zamanın kendisi de, ilk kez Epikuros'un belirttiği ve daha sonra Marx'ın tekrarladığı gibi, "rastlantıların rastlantısı"ydı. Dolayısıyla, Epikuros'a (daha sonra Marx'a göre) tek değişmez gerçeklik "ölümsüzün ölümü"ydü (tüm gerçeklik zaman ve süreçti), dünyada hiçbir sabitlenmiş konum yoktu, hiçbir şey durağan değildi (Marx ve Engels, 1975, Cilt 1, 65, 473, 478; Marx, 1963, 110; Lucretius, 1997, 93). (Epikuros'un o ünlü atom sapmasıyla simgelenen) olumsallık her yerdeydi.

Marx'ın kendi felsefesinin temel bir tanımlaması olarak Epikuros'tan bu "ölümsüzün ölümü" kavramını almasının, kısa zaman önce Ann Fairchild Pomeroy tarafından *Marx ve Whitehead* (*Marx and Whitehead*) adlı yapıtında, "Marx'ın diyalektiğinin olanaklı kıldığı tek genel ifade" olarak ve Alfred North Whitehead'in süreç felsefesinin Marx'la kavuşma noktası olarak nitelendirilmesi hiç de tesadüf değildir (Pomeroy, 2004, 9, 50). Bu, gerçekliğin süreç olarak ya da içsel ilişkiler olarak –ve Marx için, özellikle, *tarihsel olarak*– kavranacağının kabulü anlamına gelir, çünkü "ölümsüzün ölümü" (şimdi zamanın oku ya da entropi dediğimiz olgu) "şeylerin doğası"nda yerleşik olarak bulunmaktadır. Marx'ın Epikuros'la ilgili olarak yazdığı gibi: "Şeylerin zamana bağlı karakterinin ve duyulara görünmesinin öz olarak bir olduğu varsayılır" (Marx ve Engels, 1975, Cilt 1, 65).

Marx'ın dünyayı anlamayla ilgili temel ontolojik şeması, Hegel'de olduğu gibi, içsel ilişkilerden oluşan bir şemaydı. Bu, Engels'in Hegel'i izleyerek "metafizik" görüş olarak tanımlamış olduğu, dünyayı birbirinden yalıtılmış şeylerin bir derlemesi olarak gören, ister istemez sınırlı ve kısmi (indirgemeci, belirlenimci ve ikici) bir anlayış yaratan şeyin çok uzağındadır (Marx

ve Engels, 1975, Cilt 25, 21-4). Bertell Ollman'ın *Diyalektik Soruşturmalar* (*Dialectical Investigations*) adlı kitabında ifade ettiği gibi, içsel ilişkiler felsefesine göre, "her bir parça, bütünün içinde yer alan her şeye kadar ve o da dâhil diğer parçalarla olan tüm ilişkilerini kendi oluşunda birleştirmiş olarak görülür" (1993, 35). Marx'ın durumunda bu, idealizm örneğinde olduğu gibi basitçe düşüncenin kendisiyle ilişki kurması sorunundan ibaret değildi, bizatihi dünyanın karmaşık, değişen, olumsal, çelişkili ve eş-evrimsel doğasını temsil ediyordu; yani, dünyayı ve içindeki her bir "bütünlük"ü içsel ilişkiler karakterize ediyordu. Bu nedenle, yanlışlıkla bunu birbirinden kesinkes kopuk olan ayrı şeylerin oluşturduğu bir dünyaya çeviren yaygın "metafizik" tutum hatalıdır. Marx'a göre, her bir şey, ilişkilerinin bütünlüğünden oluşur. Bu türden bir gerçeklik dünyasıyla yüz yüze kalınınca, "konuyu ele alma"nın tek akılcı yolu diyalektik yöntemdi. Ollman'ın belirttiği gibi,

> Diyalektik, [durmaksızın değişmekte ve etkileşmekte olan bir dünyayı kavramada karşılaşılan] bu güçlüğü, herhangi bir şeye ilişkin anlayışımızı hem onun o hale gelmesini sağlayan süreci hem de içinde yer aldığı daha geniş etkileşimsel bağlamı o şeyin oluşunun yönleri olarak kapsayacak biçimde genişleterek çözmeye yönelik bir girişimdir. ... Diyalektik, bir tarihe *sahip* ve dışsal bağlantılara *sahip* bir şey olarak genel geçer "şey" anlayışının yerine, onun tarihini ve olası geleceklerini *içeren* "süreç" anlayışını ve diğer ilişkilerle olan bağlarını onun oluşunun bir parçası olarak *içeren* "ilişki" anlayışını koyarak gerçeklik konusundaki düşünüşümüzü yeniden yapılandırır (1993, 11; 2003).

Dolayısıyla, tüm gerçekliği (yalnızca insan toplumunu değil, bizatihi doğal dünyayı da) tarihsel olarak görme eğilimi Marx'ın düşüncesinin ayırıcı özelliğiydi. Doğa tarihi toplum tarihiyle birlikte incelenmeliydi; ne o ne de diğeri edilgin olarak görülmeliydi; her ikisinde de karmaşık değişiklik ve çelişki yasaları geçerliydi. Marx'ın doğal tarihi nasıl gördüğü, onun daha geniş ekolojik tartışmalarında (yani, evrim konusundaki ve insanlar

ile doğa arasında var olan, üretimde cisimleşen "metabolik ilişki" dediği olgu konusundaki düşüncelerinde) en somut biçimiyle ortaya çıkar. 1850'li ve 1860'lı yıllarda Avrupa ve Kuzey Amerika tarımı, topraktan uzaklaştırılarak gıda ve elyaf halinde kentlere sevk edilen, en sonunda bu kentleri kirletici atıklara dönüşen besin öğelerinin (azot, fosfor ve potasyum) tekrar yerine konulmaması nedeniyle toprağın verimsizleşmesi tehdidiyle karşı karşıya kaldı. Büyük Alman kimyacı Justus von Liebig'i izleyen Marx, toprağın böyle soyulmasının tarımda kriz yarattığını savunuyordu. Ama Marx, çağdaşı olan diğer düşünürlerden daha ileri giderek, bunu, insanın doğayla ilişkisinde kapitalist üretim ilişkilerinden kaynaklanan bir metabolik çatlak olarak ele alıyordu. Bu kuram, toplumun kendisi dışında "doğanın dayattığı" insani üretim koşullarını, toprağın tarihsel (jeolojik) evrimini ve bunun insan toplumunun evrimiyle ve üretimle karmaşık etkileşimini vurguluyordu (Foster, 2000, 141-77).

Marx, *Adolph Wagner Üzerine Notlar*'ında belirttiği gibi, "üretimin 'doğal' sürecini insan ile doğa arasındaki maddî alışveriş olarak" (karmaşık, diyalektik, eş-evrimsel bir şemaya uygun biçimde) kavramak için "metabolizma" sözcüğünü özellikle kullanıyordu (1975, 209). İnsan emeğinin kendisi, maddî süreklilik bağlamı içinde insan toplumu ile doğa arasındaki metabolik ilişki alışverişi olarak tanımlanıyordu. Marx, madde dünyasındaki hiçbir şeyin hiçlikten doğmadığı ya da en sonunda hiçbir şeye indirgenmediği şeklindeki maddeci beliti vurgulamak için Epikuros'tan (Lucretius aracılığıyla) alıntı yapıyordu (1976, 323). Marx'ın *Adolph Wagner Üzerine Notlar*'da vurguladığı gibi, insanlar dünyayla saf kuramsal ilişki içinde bulunmaktan çok, dünyayı, temel gereksinimlerini karşılamaya yönelik gerçek pratik etkinlikleri bağlamında harekete geçirdikleri duyularıyla kavrıyorlardı. Bizatihi komünist toplum, yabancılaşmamış insanın gerçekleştirdiği üretim aracılığıyla "insan ve doğa arasındaki metabolizmanın akılcı bir biçimde örgütlenmesi" yoluyla, doğa ile toplum arasındaki çelişkinin yanı sıra, toplum içindeki

sınıfsal çelişkilerin de tarihsel olarak çözüme kavuşturulması olarak görülüyordu (1981, 959).

Bu nedenle, Marx'ın diyalektiği her noktada, insanlardan ayrı ve onlara hükmeden nesnel bir dünya anlayışıyla ilişkili kader zincirlerini koparmaya (aynı zamanda da dış dünyanın yabancılaşmasına ve insanlar adına ona hükmetme girişimlerine son vermeye) çalışıyordu. Onun maddeci diyalektiği hem hakiki insancılığı hem de hakiki doğalcılığı cisimleştirmeye çalışırken, aynı zamanda da insanlığın ötesindeki dünya konusunda (insanların karmaşık, eş-evrimsel yollardan evrim geçirmeleriyle ilgili) gerçekçi bir anlayış benimsedi. İnsanlar maddî dünyayı duyusal bir gerçeklik olarak deneyimliyorlardı ve dolayısıyla, dünyanın kurtuluşu için toplumun özgürleşmesiyle birlikte duyuların ve doğayla olan duyusal ilişkinin de özgürleşmesi gerekliydi. Ama sırası gelince bu da, dayanacağı temel olarak, doğa ile toplum arasında metabolik ilişkinin akılcı biçimde düzenlenmesini gerektirirdi.

Marx'ın doğayı açıkça diyalektik yöntem açısından ele alışı, insanın somut (hem doğal hem de toplumsal) praksisi aracılığıyla doğanın nesneleştirildiği alanlar üstüne odaklanıyordu. Bunu bilim ve daha geniş ölçekte doğa açısından felsefî olarak genişletmeye (doğayı kendi diyalektik "yasalar"ınca belirlenmiş bir içsel ilişkiler sistemi olarak ele almaya) çalışan Engels'ti. Nitekim Engels, *Anti-Dühring*'de şu ünlü sözü yazıyordu: "Doğa, diyalektiğin kanıtıdır" (Marx ve Engels, 1975, Cilt 25, 23). Bu yanıltıcı biçimde yalın ifade, sonraki on yıllar boyunca Marksizm içinde tartışmasız doğru kabul edilen –ama daha sonra Marksist kuram içinde belki de tek başına en büyük çekişme noktası olup çıkan– bu söz, toplum diyalektiğiyle yan yana (hatta onun önünde) bir doğa diyalektiğinin var olduğu tezini savunuyordu.

Marx ve Engels, tıpkı maddeci tarih anlayışını maddeci doğa anlayışından ayrılamaz gördükleri gibi, toplum diyalektiğini de doğa diyalektiğine ayrılmaz biçimde bağlı görüyorlardı. Hem toplum hem de doğa maddeci olarak ve diyalektik olarak görül-

meliydi, çünkü bunlar bizatihi kendi varlıklarında diyalektik bir hareketi cisimleştiriyorlardı. Maddecilik olmadan diyalektiğin varacağı yer diyalektik idealizmdi, bunun en yüksek biçimi de Hegelcilikti. Diyalektik olmadan maddeciliğin varacağı yer, İngiliz ekonomi politiğinin ve o zamanlar Almanya'da yaygın olan sözde "bilimsel maddecilik"in cisimleştirdiği soyut görgülcülük ve mekanikçilikti.

Ayrı bir doğa diyalektiğine ilişkin ilk sistematik tez, Engels tarafından 1870'lerin sonunda Marx henüz sağken *Anti-Dühring*'de ortaya atıldı; Engels bu çalışmayı yayınlanmadan önce Marx'a tam olarak okudu ve Marx da kitaba bir bölüm yazdı. Bunu, Engels'in *Doğanın Diyalektiği* (*The Dialectics of Nature*) adlı çalışması (esas olarak, kimi kısımları 1873 ile 1882 yılları arasında yazılmış [dolayısıyla da *Anti-Dühring*'in yazıldığı zamanla örtüşen] parçalardan oluşan hacimli, yarım kalmış bir el yazması) izledi. *Doğanın Diyalektiği* 1925'e kadar, yani Engels'in ölümünden 30 yıl sonrasına kadar bütün olarak yayınlanmadı. Engels'in analizi sıklıkla bu çalışmalarda ana çizgileriyle belirttiği üç diyalektik yasası açısından değerlendirilir: (1) "niceliğin niteliğe ve niteliğin niceliğe dönüşümü"; (2) karşıtların birbirinin içine geçmesi yasası" ve (3) "yadsımanın yadsınması yasası (Marx ve Engels, 1975, 356). Hegel'den alınmış olan bu "yasalar" diyalektik düşünüşe giden yolları oluşturmasına karşın, bunların soyut yasalar olarak biçimselleştirilmesi, sonraki düşünürlerce katı bir şemaya dönüştürüldüğünde, diyalektiğe karşı çalışan bir yaklaşıma yol açma eğilimi gösterdi. Bu nedenle, Engels'in analizi bu temelde yaygın eleştirilere hedef olmuştur.

Engels'in doğa diyalektiği konusundaki tutumunun reddi, gördüğümüz gibi, Lukács'ın diyalektiğinin ve "Batı Marksizmi"nin doğuşunda belirleyici olmuştur. Hiç kuşku yok ki, 1930'larda Sovyetler Birliği'nde geliştiği biçimiyle "diyalektik maddecilik" çoğu kez yerini genellikle kaba pozitivizme bırakan mekanik ve diyalektik olmaktan son derece uzak bir düşünüş şekline dönüştü. Ne var ki, böyle bir zaaftan dolayı Engels'i eleş-

tirmek daha da zordur; göreceğimiz gibi, ondan aldıkları esinle maddeci diyalektiği doğal ve fiziksel bilimlere uygulayarak genişletmeye çalışmış olanlara da böyle eleştiriler yöneltilemez. Gerçekte, belirttiğimiz gibi Marx'ın kendisi de Engels'in çabalarını destekliyordu.

Engels'in bakışı, en geniş şekilde, hâlâ mekanist Newtoncu dünya görüşünün egemen olduğu fiziği ele alışı açısından eleştirilmiştir. Engels'in *Doğanın Diyalektiği* adlı çalışması resmen yayınlandığında, yani yazılmasının üstünden birkaç on yıl geçtiğinde, fizik bilimi onun çalışmasının eskimiş görünmesine (her ne kadar diyalektik bakışı nedeniyle mekanikçiliği her noktada sorgulamışsa da) yol açan birçok devrim geçirmişti. Ancak, Engels'in diyalektik doğalcılığı en büyük gelişmeyi biyoloji alanında göstermişti. Bu alanda Darwinci devrimden çok yararlandı ve eş-evrim (birlikte evrim) çizgilerini araştırdı. Evrim kuramına diyalektik-maddeci bir yöntem uygulayan Engels şöyle yazıyordu:

> *Katı ve sabit çizgiler* evrim kuramıyla uyuşmaz. Omurgalılar ile omurgasızlar arasındaki sınır çizgisi bile artık kesin değildir, balıklar ile ikiyaşayışlılar arasında da bir o kadar azdır, kuşlar ile sürüngenler arasında ise günden güne azalmaktadır. ... Benzer şekilde hiçbir *katı ve sabit çizgi*, hiçbir koşulsuz, evrensel olarak geçerli "ya bu-ya şu" tanımayan ve sabit metafizik farklılıklar arasında köprü kuran, "ya bu-ya şu"nun yanı sıra doğru yerde "hem bu-hem şu"nun varlığını da tanıyan ve karşıtları uzlaştıran diyalektik, [bilimin gelişimindeki] bu aşamaya en yüksek derecede uygun olan biricik düşünce yöntemidir. (Marx ve Engels, 1975, Cilt 25, 493)

Öyleyse bu görüşe göre, açıkça doğayı (duyu deneyimimiz [hem duyu algısı hem de duyusal gereksinim] yoluyla doğal varlıkları bize verili şekliyle) karakterize eden akışkan, değişken, iç içe geçişli biçimler, bunun üstesinden gelebilecek bir akıl yürütme yöntemini (diyalektiği) gerektirir. Engels, Hegel'den, Darwin'den ve Alman bilimci (elektrofizyolog) Emil Du Bois-

Reymond'un çalışmalarından etkilenerek, evrimi ve yaşamın kökenini bir *belirme (zuhur) süreci* olarak tanımlayan bir görüş geliştirdi. Belirme fikrinin geçmişi Epikuros'a kadar uzanmaktadır ve bu fikir açıkça Marx'ın doğa anlayışında da vardır. Z. A. Jordan'ın *Diyalektik Maddeciliğin Evrimi*'nde (*The Evolution of Dialectical Materialism*) açıkladığı gibi,

> Belirmeci evrim, yaşamın ya da zihnin belirmesi gibi, salt kendilerini oluşturan parçaların bileşimlerinden ibaret olmayan ve doğal gelişimin seyri içinde meydana geldiği farz edilen yeniliklerle ilgili bir varsayımdır. ... Zuhurcu evrime ilişkin temel düşüncenin *Anti-Dühring*'de ve *Doğanın Diyalektiği*'nde bulunduğu gerçeği yadsınamaz. ... Engels söz konusu olunca, onun ontolojik anlayış üstüne, atomik [düzeyin], kimyasal [düzeyin] ve gitgide daha yüksek yaşam biçimlerine doğru zuhur eden sayısız geçişleriyle biyolojik düzeyin aşamalı olarak belirmesi üstüne vurgu yaptığı açıktır (Jordan, 1967, 165-6).

Dolayısıyla, Engels'in doğa diyalektiği zuhur felsefesinden kaynaklanan kalıtımsal-tarihsel bir yaklaşım olarak görülebilir. Niteliksel (salt nicelikselin ötesindeki) dönüşümler, karşıtların iç içe geçişi (yani, karşılıklı olarak birbirini belirleyici süreçleri kapsayan içsel ilişkiler) ve yadsımanın yadsınması (zuhur) açısından tasavvur edilebilen bir entropi (geri çevrilemez dönüşümler içerdiği için) ile birlikte, doğal dünya karşılıklı bağlantılı bir doku olarak kavranır. Engels'e göre bu dünyaya ilişkin anlayışımız diyalektiktir ve bilimin geliştirdiği deney yöntemleri de dâhil, insan praksisiyle mümkün olur.

Engels'in özgül olarak doğa-toplum ilişkilerine yöneldiğinde sergilediği diyalektik doğa kavrayışının parlaklığı, evrim sürecindeki kopuşla ve tüm doğal yeniden üretim ve sürdürülebilirlik "yasalar"ının aksine giden yabancılaşmış kapitalizm toplumunun kaynaklık ettiği ekolojik felaketle ilgili anlayışında görülebilir. İnsanlık tarihi, Engels'e göre, insanın doğayla ilişkisindeki çelişkileri (toplumun doğaya getirdiği ve kendi doğal koşullarını zayıflatan çelişkileri) temsil eden ekolojik problemlerle sürekli

olarak karşı karşıya kalır. Bu çelişkiler ancak doğa yasaları aracılığıyla doğayla akılcı ilişkiler kurularak ve dolayısıyla üretim de buna göre örgütlenerek aşılabilir; bu, kapitalist toplumun elinde olmayan bir olanaktır. Engels, *Doğanın Diyalektiği*'nde, doğaya yabancılaşmanın tarihteki ekolojik sonuçları konusunda uyarı anlamında şöyle yazar:

> Bununla birlikte, insan olarak doğa karşısında kazandığımız zaferlere bakarak kendimizi fazla pohpohlamayalım. Bu tür her zaferin öcünü doğa bizden alır. Doğrudur, her zafer ilk aşamada beklediğimiz sonuçları doğurur, ama ikinci ve üçüncü aşamalarda ne yazık ki sıklıkla birinci aşamayı geçersiz kılan oldukça farklı, öngörülmemiş etkiler yaratır. ... Dolayısıyla, doğaüstünde, bir işgalcinin yabancı bir halk üstünde hâkimiyet kurması gibi, doğanın dışında duran birisi gibi bir hâkimiyetimizin kesinlikle olmadığı (ama eti, kanı ve beyni olan bizlerin doğaya ait olduğumuz ve onun ortasında var olduğumuz, doğaüstündeki tüm hâkimiyetimizin tüm diğer yaratıklara kıyasla onun yasalarını öğrenebilme ve doğru olarak uygulayabilme üstünlüğüne sahip olduğumuz gerçeğinden ibaret olduğu) her adımda bize anımsatılır (Marx ve Engels, 1975, Cilt 25, 460-1).

Marx ve Engels, doğal ilişkileri (salt toplumsal ilişkileri değil) zorunluluğun ve çelişkinin cisimleşmesi olarak ciddiye alan doğa ve toplum diyalektiğini kavramaya çaba gösterdiler. Sonuç olarak, yeni tarihsel çelişkiler içeren bir ekoloji diyalektiğini çağdaşlarından çok daha derinlikli bir şekilde algılamayı başardılar. Bu, Engels için olduğu kadar Marx için de doğrudur. Çünkü Marx *Grundrisse*'de doğanın yabancılaşmasını analiz ederken şu gözlemini dile getiriyordu:

> Bu, canlı ve eylemli insanlığın doğayla olan metabolik alışverişinin ve dolayısıyla açıklama gerektiren ya da tarihsel bir sürecin sonucu olan doğayı sahiplenmesinin doğal, inorganik koşullarıyla *birliği* değildir, daha çok, insan varoluşunun bu inorganik koşulları ile bu eylemli varoluş arasındaki *ayrılık*tır ve bu ancak ücretli emek ile sermayenin ilişkisinde tam olarak ifadesini bulan bir ayrılıktır. (1973, 489)

Marx ile Engels'in savundukları gibi, hem maddî gerçeklikteki hem de insan bilincindeki bu ayrılık, Marx'ın doğa ile toplum arasındaki "onarılamaz çatlak" dediği şeyde açığa çıkan korkunç ekolojik sonuçlar doğuracaktı (Marx, 1981, 949).

Yol II: Marksist ekolojinin gelişimi

Kapitalizmde insanlığın yabancılaşması yanında doğanın yabancılaşmasının da neden olduğu korkunç maddî sonuçlara işaret eden Marx ve Engels'in kendi düşüncelerinin yönü dikkate alınınca, doğa diyalektiği kavramının gelişiminde daha sonra kaydedilen ilerlemelerin Marksist bir ekolojik dünya görüşünün ortaya çıkmasından ayrılamaz olması şaşırtıcı değildir. Hem Marx'ın ekolojisine hem de sonraki Marksist ve maddeci düşünceye ilişkin yakın tarihli araştırmaların gösterdiği gibi, burada betimlenen türden ekolojik içgörüler yalnızca Marx ve Engel'in dünya görüşüne özgü öğeler olmakla kalmıyordu ve bunların kökleri, antik Yunan'a kadar giden maddeci geleneğin derinliklerine ulaşıyordu. Ayrıca, Marx ve Engels'in ötesine geçip onların ilk izleyicilerine de uzanıyordu. August Bebel, William Morris, Karl Kautsky, Rosa Luxemburg, V. İ. Lenin ve Nikolay Buharin gibi kişiler bunlardandı. 1920'lerde Sovyetler Birliği'nde V. İ. Vernadski, N. İ. Vavilov, Aleksandr Oparin ve Boris Hessen gibi bilimcilerin çalışmalarında daha geniş ekolojik analizler boy verdi (Foster, 2000, 236-54).

Buna karşılık, daha önce gördüğümüz gibi Lukács'ın *Tarih ve Sınıf Bilinci*'yle başlayan Batı Marksizmi, doğa bilimi yöntemlerinin insan tarihi ve toplumu alanına uygulanmasını şiddetle eleştiriyor, aynı zamanda da diyalektik yöntemin bilime ve doğaya uygulanmasına karşı çıkıyordu. Dolayısıyla, bu iki alanı birbirinden ayıran ve her türlü ekolojik içgörüyü kısıtlayan muazzam bir kuramsal güvenlik duvarı dikildi. Frankfurt Okulu'nun, Max Horkheimer ile Theodore Adorno'nun çalışmalarında yer alan, doğaya ve doğa üzerinde egemenlik kurulmasına ilişkin

düşünceleri, bu problemleri Aydınlanmaya ve onun modern pozitivist varisine atfetme –ve bir bütün olarak doğa üzerinde kurulan egemenlikten çok insan doğası üzerinde kurulan egemenlikle ilgilenme– eğilimindeydi (Horkheimer ve Adorno, 1972). Dolayısıyla, yönelttiği eleştiri hiçbir hakiki ekolojik bilgiye dayanmıyordu. Sovyetler Birliği'nde de bilimcilerin bu alanda üstlendikleri öncülük rolü 1930'larda Buharin, Vavilov ve Hessen gibi önemli kişilerin canını alan temizlik harekâtlarıyla büyük ölçüde ortadan kalktı.

Yine de J. B. S. Haldane, Hyman Levy, Lancelot Hogben, J. D. Bernal, Joseph Needham, Benjamin Farrington ve Christopher Caudwell gibi çoğunluğu bilimci olan önemli kişilerin 1930'larda ve 1940'larda Britanya'da yaptıkları çalışmalarda maddeci bilimle ve doğa diyalektiğiyle güçlü bir bağ gelişti. Bu düşünürler kökleri ta Epikuros'a uzanan maddeci bir felsefeyi modern bilimle, diyalektik kavramlarla ve Marksist devrimci praksisle bilinçli olarak birleştirdiler. Hepsi de doğa ile toplum arasındaki aşılamaz uçuruma ilişkin anlayışları alt etme uğraşısı verdiler ve ekolojik anlayışları ilerlettiler. Bu dönemdeki en önemli kişilerden birisi matematikçi Levy'ydi; onun 1933 tarihli *Bilim Evreni*'nde (*The Universe of Science*) geliştirdiği ilk sistem kuramı, İngiliz çevrebilimci Arthur Tansley'e (Fabian tarzı bir sosyalist ve Marx'ın arkadaşı biyolog E. Ray Lankester'in eski öğrencisi) esin vererek, 1935'te "ekosistem" kavramını ortaya atmasına katkıda bulundu (*bkz.* Foster, 2002).

Levy'nin 1938'te yazdığı *Modern İnsan İçin Bir Felsefe* (*A Philosphy for a Modern Man*) adlı yapıt, diyalektik kavrayışların bilim için taşıdığı önemi açıklamayı amaçlayan bir içsel ilişkiler felsefesini tanıtıyordu. Diyalektik süreçleri açıklayıcı bir örnek olarak ormanlardaki sıralı değişimleri analiz ederken Levy şöyle yazıyordu: "Bitkiler ... çevreyi dönüştürür ve çevre de yeri gelince bitkileri. Bu neredeyse bir insan toplumu gibidir. Bu nedenle, bitkilerin büyümesinde kendilerini tekrar tekrar açığa vuran ve tüm izolatın evreden evreye geçmesine aracılık eden diyalektik

değişikliklerle karşılaşmayı bekleyebiliriz" (1938, 126). Levy'nin doğa ile toplumun diyalektik karşılıklı ilişkilerini irdelediği analiz, onu, kapitalizmin doğası gereği bu bağlantılılığa boş vermesinden kaynaklanan çevresel çatlaklara işaret etmeye götürdü. Nitekim, buharlı motorun kömür bölgesi Güney Galler üstündeki çoğunlukla önceden tahmin edilmemiş etkileri; ekolojik sonuçları dikkate alınmadan bir çift tavşanın düşüncesizce Avustralya'ya getirilmesinin doğurduğu sonuçlar; kızıl geyiğin, yaşadığı ormanlık çevrenin yok edilmesiyle bir bağlamda nasıl ortadan kalkabilirken, başka bir bağlamda nasıl çoğalarak çevresini yıkıma uğratabildiği (her iki olgu da insanın kazanç sağlamak amacıyla yaptığı müdahalelere bağlanabilir), tüm bunlar, Levy'nin analizinde vurguladığı noktalardı. Levy, varlıklı ülkeler yoksul ülkelerin sınırlı hammadde kaynaklarını açgözlülükle kullandığı için yoksul ülkeleri kötü etkileyen eşitsiz alışverişe de değiniyordu (s. 91, 125-30, 199, 227).

Bu nedenle, hem doğa-doğa hem de insan-doğa (ya da insan-doğa-insan) ilişkilerini/metabolizmalarını aydınlatmak için maddeci bir diyalektik uygulanabilirdi (*bkz.* Burkett, 1997). İnsanlar arasındaki toplumsal değişikliğin tüm maddî ilişkileri, zorunlu olarak doğal ilişkilerin değişmesini içeriyordu. Doğadaki ya da toplumdaki temel bir "evre değişikliği" eş-evrimsel süreçleri ve koşulların değişmesini içeren "geri döndürülemez tarihsel değişiklik"in bir dışavurumudur. Levy'ye göre, evrenin yalnızca var olmakla kalmayıp, sürekli olarak değişim de geçirmekte olduğu düşüncesi maddeci bir diyalektik anlayışın esasını oluşturur. Bununla birlikte de dilde (düşüncede, bilimde) ve bilinçte değişiklikler ortaya çıkar. Tüm tarih karmaşık silsilelerle yürüyen etkileşimli bir süreçtir: "Çevrenin etkisi altında biz değişir ve başkalaşırız; çevre bizim etkimiz altında değişir ve başkalaşır. Biz onun çevresini oluştururuz." Onun ayırt edici özelliği, "doğal süreçte çok belirgin bir adım" olarak "maddede canlı özelliklerin belirmesi"yle başlayan belirmedir. Dünyada işlerlikte olan bir entropi (zamanın oku) vardır: "Evrenin trafiği yalnızca tek yönde

akar." Ne var ki, ilişkilerin altta yatan olumsallığı belirlenimci bir bakış açısını engeller (Levy, 1938, 19, 24, 100, 130).

Bu dönemdeki diyalektik Marksist bilimcilerin kaynaklık ettikleri ekolojik anlayışlar, yaşamın kökenine ilişkin önde gelen (kendiliğinden oluşum konusunda daha önce laboratuvar yöntemleriyle yapılan çürütmeleri alt eden) maddeci kuramın doğuşuyla sonuçlandı. Dolayısıyla, yaşamın kökenine ilişkin (Vernadsky'nin biyosfer konusunda yaptığı önceki çalışmalara dayanan) diyalektik-maddeci Haldane-Oparin varsayımına göre, yaşamın kökenlerine olanak sağlayan koşulları yaşamın kendisi değişime uğrattı ve böylece reaktif (tepken) oksijen yönünden zengin bir atmosfer yarattı (Levins ve Lewontin, 1985, 277). Bizatihi yaşamın gerçekleştirdiği bu eylem biyosferin temel koşullarını öyle bir değişime uğrattı ki, Rachel Carson'ın sözleriyle, "tek başına bu olağanüstü kendiliğinden oluşum eyleminin tekrarı olamazdı" (1998, 230). Bununla ilgili yorum yapan J. D. Bernal *Yaşamın Kökeni* (*Origins of Life*) adlı kitabında şu gözlemini dile getirecekti: "İnsan zihninin büyük özgürleşmesi, ilk olarak Vico tarafından vurgulanan ve sonra Marx ile izleyicileri tarafından uygulamaya konulan *insanın kendi kendisini yaptığının* kavranmasıyla sağlanan büyük özgürleşme şimdi yaşamın kökenine ilişkin yeni bilgilerin özündeki felsefî içerikle ve onun kendi kendini yaratıcı karakterinin kavranmasıyla genişleyecektir" (1967, 182).

Maddeci diyalektikten doğan ve kendisi de birçok bakımdan düşünümsel (refleksif) ve kendi kendini yaratıcı olan işte bu ekolojik canlılar dünyası anlayışı, modern ekolojinin gelişimiyle ilişkili en güçlü içgörülerden birçoğunu doğuracaktı. Dahası, şimdi bu daha genel olarak ileri sürülebilir ve Engels'in doğayla ilgili olarak erken dönemde ortaya attığı, "ekolojinin diyalektiğin kanıtı olduğu" şeklindeki önermesini genişletebilir. Doğa ve toplum hakkındaki başka hiçbir düşünüş biçimi geri döndürülemez değişikliğin, olumsallığın, birlikte evrimin ve çelişkinin önemini böylesine kesin olarak göstermemiştir.

Ünlü iki çevrebilimci David Keller ve Frank Golley'in gözlemledikleri gibi,

> Ekoloji, salt ele aldığı konunun karmaşıklığı ve kapsamının genişliği nedeniyle akıllara durgunluk verir; ekoloji genetikten, fizyolojiden ve hayvan (insanlar dâhil) davranışı biliminden tutun da ırmak havzalarına, atmosfere, jeolojik süreçlere, güneş ışınlarının ve göktaşı çarpmalarını etkilerine kadar her şeyi (kısacası doğanın bütününü) ele alır. Ekolojik bir dünya görüşü, etkileşimi ve bağlantılılığı vurgular. (Keller ve Golley, 2000, 1-2)

Ekolojinin gelişmesiyle, diyalektik düşünüş biçimleri de ister istemez ilerleyerek, ilk başlarda sınırlı olan ve zaman zaman hâkim mekanist bilim anlayışlarınca çarpıtılan bir doğa diyalektiğine yeni güç kazandırdı. Mekanikçilik, Whitehead'in söylediği gibi, doğayı "sessiz, kokusuz, renksiz sıkıcı bir şey"; yalnızca ebediyen anlamsız olarak maddenin koşuşturması" haline getirdi (1967, 54). Buna karşılık, ekolojiden doğan diyalektik görüş hiç de cansız ya da mekanik değildir; artık yaşamdan, karşılıklı bağlantıdan ve duyusal gerçeklikten yoksun olmayıp (artık belirlenimci olmayıp) birlikte evrim, çelişki ve kriz dünyasını yansıtan bir doğa görüşü yaratmıştır.

Ekolojide diyalektik düşünüş bir seçim sorunu olmaktan çok, bir gereklilik sorunuydu. Gerek mekanikçilik gerekse dirimselcilik, gerek belirlenimcilik gerekse erekbilim ekolojik alanda yeterli olmuyordu; burası aynı anda hem kalıtsal hem de ilişkisel bir anlayışı gerekli kılan bir alandı. İnsanları dışarıda bırakan bir ekoloji düşünmenin olanaksızlığı, ekolojinin en başından aynı anda hem doğal hem de toplumsal olması anlamına geliyordu.

İkinci Dünya Savaşı sonrasında, evrim bilimleriyle ilgili çalışmaların merkezi Britanya'dan ABD'ye kaydı, burası diyalektik maddecilikten etkilenmiş bilimcilerin diyalektik biyoloji alanındaki çalışmalarının da merkezi haline geldi. Maddeci ve diyalektik yönelişlere sahip birçok başka bilimci meslektaşın

yanı sıra, özellikle Richard Levins'in, Richard Lewontin'in ve Stephen Jay Gould'un çalışmaları, bu tür düşünüş biçimlerinin kalıtım, paleontoloji, evrim biyolojisi ve bizatihi ekoloji alanlarına uygulandıklarında sergiledikleri gücü ortaya koymuştur (Levins ve Lewontin, 1985; Gould, 2002). Ekolojik bilim, toplumsal praksis diyalektiğinin epistemolojik kesinliğinden yoksun olmasına rağmen yine de inceleme için olgu ayrımı yaparken bunların parçası oldukları daha geniş süreçleri indirgemecilikten uzak bir yaklaşımla anlayacak şekilde tasarlanmış deneylerle birlikte, genetik ya da tarihsel bir analiz biçimini benimseyerek bu eksikliği kısmen telafi edebilir. Bu analizde bilimsel çıkarımın hedefi karmaşıklığı açıp ortaya sermektir. Değişikliğin sürekli olduğu, karşıt kuvvetlerin değişiklik yarattığı ve yaşamın da çevresine basitçe tepki vermekten çok çevresini oluşturduğu kabul edilir; organizma, evrimin hem öznesi hem de nesnesi olarak kavranır.

Brett Glark ve Richard York'un "Diyalektik Doğa: Levins ve Lewontin'in *Diyalektik Biyoloğu*'na Yeniden Bakış - 20 Yıl Sonra"da açıkladıkları gibi:

> Evrim açılıp serilerek öngörülebilir sonuçlar getiren bir süreç değildir, kısıtlamaların ve olanakların bulunduğu bir maddî dünyada uzayıp giden olumsal, başıboş bir yoldur. Levins ve Lewontin'in *Diyalektik Biyolog*'da (*The Dialectical Biologist*) ileri sürdüklerine göre, bir organizmanın içinde yer aldığı daha geniş, fiziksel dünya kendi olumsal tarihiyle ve yapısal koşullarıyla dopdoludur; yani, tarihsel süreçler olarak tanımlanabilecek şeylerle örülmüştür. Etkileşim (Epikuros'un söylediği üzere atomların çarpışması) yaşam örgüsünün bir parçasıdır, çünkü fiziksel dünyada yer alan nesneler birbiriyle karşılıklı bağlantılıdır. Evrimsel süreçler için, organizmaların yapısal bütünlüğüyle ilişkili olan çoklu yollar ya da kanallar mevcuttur; gerçekte bunlar yaşamı yaratan ve sürekliliğini olanaklı kılan şeyin parçalarıdır. Dış koşullar sabit olduğu zaman bile, çoklu yollar ya da kanallar mevcuttur, çünkü yaşam karşıt kuvvetlerle etkileşiminde kendi yolunu yaratır. Yaşamın türdeş olmayan

> (heterojen) örgütlenişinin oluşturduğu etkin deneyim dikkate alınınca, zuhur da yaşamın bir uzantısıdır. Tüm varoluş düzeylerinde karşıt kuvvetlerin sürekli etkileşimleri ve iç içe geçişleri yaşamın değişebilirliği için gerekli araçları sağlar. ... Çevre ile organizma arasındaki diyalektik alışveriş devrimci durumun temel bir niteliğidir. Hem çevre hem de organizma bütünleşmiş düzeylerdir, her iki doğrultuda "kısmen özerk ve münavebeli etkileşim içinde"dir. ... Dolayısıyla, hem değişikliğin parametreleri hem de dönüşümün mahiyeti, yaşamın süregiden gelişimi nedeniyle değişmeye tabidir. ... Genler, organizmalar ve çevreler ayrı olarak incelendikleri sürece, yaşayan dünyaya ilişkin bilgimiz ilerlemeyecektir. (2005, 20-1)

Bu karmaşık ve çok renkli anlamda ekolojik diyalektik, Lukács'ın "salt nesnel doğa diyalektiği" anlayışından, yani bu alandaki praksisin bütünüyle dışında tutulan insanların sadece belli bir uzaklıkta durup dışarıdan baktıkları (edilgin bir doğaya ilişkin ancak çok genel dışsal "yüksek" yasalar çıkarabildikleri) anlayıştan hayli farklı görünüyor. Oysa insan varoluşunun ve bir bütün olarak doğal yaşamın değişen koşullarının bize öğrettiği gibi, yaşayan, duyusal varlıklar olarak insanlar ekolojik dünyanın parçasıdırlar; eylemlerimizle onu dönüşüme uğratmaktayken bile biyosfer bizim kendi varoluşumuzu oluşturur. Gelişen –hem doğal hem de toplumsal– praksisin kaynaklık ettiği bilimsel çıkarım, sürekli olarak doğa bilimi ile toplum bilimi arasındaki sınırları aşmaya (ve bunu indirgemeci değil, diyalektik yollarla yapmaya) çalışan düşünümsel bir ekolojik bilimin zihinsel temelini sağlıyor. Bu artık bizatihi toplumsal dünyaya ilişkin görüşümüzü birçok bakımdan değişime uğratıyor; toplumsal dünyanın ufkunu içsel ilişkiler evreninde genişletiyor, evrilmekte olan ekolojik krizle ilgili daha geniş diyalektik anlayışları topluma dayatıyor. Bu daha geniş ekolojik anlayışları dikkate alacak biçimde Marksist maddecilikte meydana gelen –ve bunu tarihsel maddeciliğin derin maddeci köklerine yeniden bağlama girişiminde de bulunan– yeni bir devrimcileşmeye tanık oluyo-

ruz (*bkz.* Levins ve Lewontin, 1985; Burkett, 1999, Foster, 2000, Dickens, 2004).[5]

İnsanlarca gerçekleştirilen üretimin, Marx'ın insanlar ile doğa arasındaki metabolik ilişki dediği şeyin gelişmesi ve böylece, çevreyle değişen ilişkimiz (insanoğlunun çok uzun zamandır içsel bir ilişki olmaktan çok dışsal bir ilişki olarak gördüğü ilişki) hem üretim koşullarını hem de bizatihi yaşamın koşullarını dinamitleme tehlikesi yarattığı için ekolojiyi bilim dallarının en yaşamsal olanı haline getirmesi, bu yeni ekoloji diyalektiğinin tarihsel temelini oluşturmuştur. Dolayısıyla bu, insanlığın doğa evrenine kısa görüşlülükle müdahale etmesinin bir sonucu olarak (yabancılaşmış toplumsal praksisin bir sonucu olarak) insanlığa dayatılan ve diyalektik niteliği gitgide artan bir anlayıştır. Gereksinim duyulan toplum-doğa etkileşiminin gerekli metabolik koşullarını yeniden elde etmek sadece yeni bir *toplumsal praksis* değil, aynı zamanda da canlandırılmış bir *doğal praksis*tir; doğayla ilgili olarak insan duyularının ve insan duyusallığının yeniden kazanılması ve özgürleştirilmesidir.

Gerçekte bu, devrimci maddeci diyalektiğin her zaman ilgilendiği şey olmuştur. Başından beri, maddecilik ivmesini devrimci (insan varoluşunun tüm yönleriyle ilişkisinde devrimci) karakterinden almıştır. "Epikuros", diye yazıyordu Sartre, "ölümün öbür dünyadaki yargı makamları kurgusundan edinmiş olduğu ahlaksal yönü yok ederek onu bir gerçeğe indirgedi.

5 Eleştirel gerçekçilikle/eleştirel maddecilikle belirli sınırlamalar getirildiği zaman bile, doğa diyalektiği kavramını kucaklamaya Marksist çevrebilimcilerin hepsi istekli değildir. Örneğin, ekolojik sosyalist dergi *Capitalism, Nature, Socialism*'in editörü Joel Kovel, bazı geçerli noktalara değinmekle birlikte, Lukács'ın ilk dönemlerde bu kavramı reddedişini andıran bir eğilimi açıkça sergiliyor:

> Diyalektiği doğrudan doğruya insan dışı doğaya yansıtma çabaları diyalektik değildir. "Herhangi bir şeyin diyalektiği"nin praksisi kapsaması gerektiği için, bir doğa diyalektiği de doğanın kuram ile uygulama arasındaki insanlara özgü ilişkiyi doğrudan doğruya dışa vurduğunu varsayar. Bu, insana ait ve insan dışı dünyaları en temel özelliği yönünden özdeş kılardı. ... İnsanlık ile doğa arasındaki ayrışma, asla tam olarak kavranamayan doğanın bilinmesine uzanır. (1998, 479)

... Tanrıları bir yana itmeyi göze alamadı, ama onları bizimle ilgisi olmayan salt ilahî bir *türe* indirgedi; onların özyaratım gücünü ortadan kaldırdı ve tıpkı bizler gibi, onların da atomların etkinliğinin ürünleri olduklarını gösterdi (1955, 218). Ama mekanizmaya dayanan salt düşünsel bir maddecilik idealizm kadar yıkıcı olabilir. Praksisle ilgisi olmayan ve diyalektik kavramlardan arındırılmış bir maddecilik, Sartre'ın vurguladığı gibi, salt bir mekanik efsanedir ve bizatihi bir hakimiyet aracı olabilir. Gereksinim duyulan şey praksis evrenine (ya da Sartre'ın terimiyle söylersek, somut "toplulaştırmalar" evrenine) ilişkin bilgimizin genişletilmesidir. Başka bir deyişle, gerekli olan şey doğa diyalektiğine ve topluma ilişkin daha birleşik bir anlayışın (diyalektik yöntemin, doğaya uygulandığında, sürekli değişen bir doğanın karmaşıklığını ele alma yolumuz olduğunun kavrayan bir anlayışın) kazanılmasıdır. Birleştirici bir bilim olarak ekolojinin gelişimi, sonunda değişim diyalektiğinin tüm indirgemecilikleri yerle bir ettiği karmaşık bir gerçekliği kapsayan yalnızca "tek bir bilim"in olacağı yolunda Marx'ın ortaya attığı özgün varsayımın geçerliliğini çürütülemez biçimde gösteriyor.

Kaynaklar

Asmis, Elizabeth. 1984. *Epicurus' Scientific Method*. Ithaca: Cornell University Press.

Bernal, J. D. 1967. *The Origins of Life*. New York: World Publishing Co.

Burkett, Paul. 1997. "Marx'ta Doğaya Yeniden Bakış: Alfred Schmidt'in *Concept of Nature in Marx*'ının Gümüş Yıldönümü Değerlendirmesi", *Organization & Environment*, 10:3, 164-83.

Burkett, Paul. 1999. *Marx and Nature*. New York: St. Martin's Press.

Burkett, Paul. 2001. "Lukács'ta Bilim: Tragedyada Yeni Bir Perde", *Economic and Political Weekly*, 36:48, 1 Aralık, 4485-89.

Carson, Rachel. 1998. *Lost Woods*. Boston: Beacon Press.

Clark, Brett ve Richard York. 2005. "Diyalektik Doğa: Levins ve Lewontin'in *Dialectical Biologist*'ine Yeniden Bakış - 20 Yıl Sonra", *Monthly Review*, 57:1, 13-22 Mayıs.

Colletti, Lucio. 1973. *Marxism and Hegel.* Londra: Verso.

Dickens, Peter. 2004. *Society and Nature.* Cambridge: Polity.

Diogenes Laertius. 1925. *Lives of Eminent Philosophers,* Cilt 2. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

Feenberg, Andrew. 1981. *Lukács, Marx and the Sources of Critical Theory.* Totowa, New Jersey: Rowan and Littlefield.

Feuerbach, Ludwig. 1972. *The Fiery Brook.* Garden City, New York: Doubleday.

Fitzgerald, John T. 2004. "Giriş: Philodemos ve Herculaneum Papirüsleri". Fitzgerald, John T., Dirk Obrinsk ve Glenn S. Holland, drl., *Philodemus and the New Testament World*'de. Boston: Brill, 1-12.

Foster, John Bellamy. 2000. *Marx's Ecology.* New York: Monthly Review Press.

Foster, John Bellamy. 2002. "Tarihsel Perspektifte Marx'ın Ekolojisi", *International Socialism,* 96, 71-86, Güz.

Foster, John Bellamy ve Paul Burkett. 2000. "Organik/İnorganik İlişkiler Diyalektiği", *Organization & Environment,* 13:4, 403-25, Aralık.

Frachia, Jospeh. 2005. "İnsan-Doğa Tartışmasının Ötesi: Tarihsel Maddeciliğin 'Birinci Gerçeği' Olarak İnsanın Cisimsel Örgütlenişi", *Historical Materialism,* 13:1, 33-61.

Gould, Stephen J. 2002. *The Structure of Evolutionary Theory.* Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

Gramsci, Antonio. 1971. *Selections from the Prison Notebooks.* New York: International Publishers.

Gramsci, Antonio. 1995. *Further Selections from the Prison Notebooks.* Minneapolis: University of Minnesota Press.

Hegel, G. W. F. 1971. *The Philosophy of Mind.* Oxford: Oxford University Press.

Hegel, G. W. F. 1977. *The Phenomeonology of Spirit.* Oxford: Oxford University Press.

Hook, Sidney. 1950. *From Hegel to Marx.* Ann Arbor: University of Michigan Press.

Horkheimer, Max ve Theodor Adorno. 1972. *The Dialectic of Enlightenment.* New York: Continuum.

Jacoby, Russell. 1983. "Batı Marksizmi". Tom Bottomore, drl., *A Dictionary of Marxist Thought*'da. Oxford: Blackwell.

Jordan, Z. A. 1967. *The Evolution of Dialectical Materialism.* New York: St. Martin's Press.

Keller, David R. ve Frank B. Golley. 2000. "Giriş". Keller ve Golley, drl., *The Philosophy of Ecology*'de. Athens: University of Georgia Press.

Kovel, Joel. 1998. "Praksis Olarak Diyalektik", *Science & Society,* 62:3, 474-82.

Levins, Richard ve Richard Lewontin. 1985. *The Dialectical Biologist.* Cambridge, Mass: Harvard University Press.

Levy, Hyman. 1938. *A Philosophy for a Modern Man.* New York: Alfred A. Knopf.

Lucretius. 1997. *On the Nature of the Universe.* Oxford: Oxford University Press.

Lukács, Georg. 1971. *History and Class Consciousness.* Londra: Merlin Press.

Lukács, Georg. 1972. *Tactics and Ethics.* New York: Harper and Row.

Lukács, Georg. 1974. *Conversations with Lukács,* drl. Theo Pinkus. Cambridge, Mass: MIT Press.

Lukács, Georg. 2000. *A Defence of History and Class Consciousness: Tailism and the Dialectics.* London: Verso.

Marcuse, Herbert. 1960. *Reason and Revolution.* Boston: Beacon Press.

Marx, Karl. 1934. *Letters to Kugelmann.* New York: Internationa] Publishers.

Marx, Karl. 1963. *The Poverty of Philosophy.* New York: International Publishers.

Marx, Karl. 1964. *Early Writings.* New York: McGraw Hill.

Marx, Karl. 1973. *Grundrisse.* Londra: Penguin.

Marx, Karl. 1974. *Early Writings.* Londra: Penguin.

Marx, Karl. 1975. *Texts on Method.* Oxford: Basil Blackwell.

Marx, Karl. 1976. *Capital,* Cilt 1. New York: Vintage.

Marx, Karl. 1979. *The Letters of Karl Marx,* drl. Saul Padover. Englewood Cliffs, New Jersey: Prentice-Hall.

Marx, Karl. 1981. *Capital,* Cilt 3. New York: Vintage.

Marx, Karl ve Friedrich Engels. 1975. *Collected Works.* New York: International Publishers.

Merleau-Ponty, Maurice. 1964. *The Primacy of Perception.* Evanston, Illinois: Northwestern University Press.

Merleau-Ponty, Maurice. 1973. *Adventures of the Dialectic.* Evanston, Illinois: Northwestern University Press.

Ollman, Bertell. 1993. *Dialectical Investigations.* New York: Routledge [*Diyalektik Soruşturmalar,* Yordam Kitap, 2011].

Ollman, Bertell. 2003. *Dance of the Dialectic.* Urbana: University of Illinois Press [*Diyalektiğin Dansı,* Yordam Kitap, 2006].

Pomeroy, Anne Fairchild. 2004. Albany: State University of New York Press.

Sartre, Jean-Paul. 1955. *Literary and Philosophical Essays.* New York: Criterion Books.

Sartre, Jean-Paul. 2004. *Critique of Dialectical Reason,* Cilt 1. Londra: Verso.

Schmidt, Alfred. 1971. *The Concept of Nature in Marx.* Londra: Verso.

Timpanaro, Sebastiano. 1975. *On Materialism.* Londra: New Left Books.

Voden, Aleksey Mihayloviç. Tarihsiz. Institute of Marxism-Leninism, *Reminiscences of Marx and Engels'te.* Moskova. Foreign Language Publishing House.

Vogel, Steven. 1996. *Against Nature.* Albany: State University of New York Press.

Whitehead, Alfred North. 1967. *Science and the Modem World.* New York: Free Press.

5

SANA REDDEDEMEYECEĞİN BİR TEKLİFTE BULUNACAĞIM

✸

Bill Livant

Çocukken seyrettiğim tüm gangster filmlerinde, gangsterden birinin, "Sana reddedemeyeceğin bir teklifte bulunacağım" dediği bir an mutlaka olurdu. Buna gülümseyerek karşılık verirdim, eminim siz de *Baba* filmini ve diğer benzer filmleri seyrettiğinizde öyle yapmışsınızdır.

Bu tümcenin iki anlamı vardır: (1) Sana öyle iyi bir teklifte bulunacağım ki, bu teklifi kabul edersen, çok kazançlı çıkacaksın; ve bu nedenle, aklı olan herkes bunu kabul eder. (2) Sana öyle iyi teklifte bulunacağım ki bunu kabul etsen iyi olur, çünkü kabul etmezsen başına korkunç şeyler gelecek. Bu tümcenin bu iki olasılıktan yalnızca birini ya da diğerini ifade ettiğini düşünmek yanlıştır, çünkü aynı anda ikisini de ifade eder. Ama hangisi ağırlıklıdır? Tarihsel olarak? Bütünsel olarak?

İnsanların dünyaya ilişkin diyalektik bir anlayış kazanmakta karşılaştıkları güçlüklerden birisi, çoğu çelişkinin bize dil yoluyla sunulması sırasında tek yanlı bir yaklaşımın benimsenmesidir. Ama ara sıra öyle bir tümce kurulur ki, bir çelişkinin karşıt öğeleri arasındaki bozuldu-bozulacak dengeyi mükemmel biçimde yaka-

lar. Gangsterin teklifinin piyasanın tarihine, gücün mahiyetine ve piyasanın mantığına ilişkin hem gerçek hem de uydurma öyküyü içerdiği buradaki durum da böyledir.

Tarih: Piyasanın uydurma tarihi, insanların malları ve hizmetleri özgürce değiş tokuş etmek için gönüllü olarak bir araya gelmiş olduklarıdır. İnsanlar diledikleri gibi girip çıkmakta özgürdürler. Bu anlamda hiç kimse piyasaya girmesi için zorlanmıyordu ya da bir kez oraya girince kapana kısılmış gibi orada tutulmuyordu. Topraklara el konulması ve üstünde oturanların yaşamak için başka bir yer aramaya zorlanmaları söz konusu değildi. Gerçek tarih elbette bunun tam aksidir.

Gücün mahiyeti: Uydurma öykü, piyasanın içindeki hiç kimsenin diğerinden daha güçlü olmadığıdır. Bir eşitsizlik varsa bile bunun piyasa dışından geliyor olması gerekir. Gerçek öykü, piyasanın basitçe dışarıdan güç taşımakla kalmadığıdır; aynı zamanda da piyasa bazı kişileri diğerlerinden daha güçlü kılar ve hem bu gücü hem de dışarıdan gelen gücü tüm işlemlerinde kullanır.

Mantık: Uydurma görüntü, piyasadaki tüm hareketlerin simetrik olarak meydana geldiğidir. Herkes değer karşılığında değer elde eder. Gerçek mantık ise asimetriktir. Piyasadaki konumlarının kendilerine sağladığı daha büyük gücü (ek olarak da diğer alâkasız kaynaklardan elde ettikleri gücü) kullanan belirli gruplar (tahmin edin, kimler?) her zaman koyduklarından çok daha fazlasını alırlar.

Reddedilemeyecek kadar iyi teklifi yapan gangster tüm bunları çok iyi anlamıştı. Yaptığı teklife şaşmaz biçimde eşlik eden gülümseme sıkılmış dişlerinin arasından sızıyordu. Film seyircilerinin de gülümsüyor olmaları gerçeği, burada -belki açıklayamasak bile- kolaylıkla anlayabildiğimiz bir çelişkinin olduğunu ima eder.

6

BELİRMENİN DİYALEKTİĞİ*

✸

Lucien Sève

Doğrusal olmayan düşünmede karşılaştığımız ana paradokslardan birisi belirme (zuhur) olgusudur. Bu şöyle tanımlanabilir: Bir bütün parçalarının toplamı olarak düşünülmekle birlikte, parçaların bütüne doğrusal olmayan geçişinde parçalara ait olmayan özelliklerin kendiliğinden oluşumu gerçekleşiyor gibi görünmektedir. Bu, bütünün -Kant'ın sözleriyle ifade edersek- birlik olarak alınan herhangi bir türdeki çoğulluk olduğu, basit görünen kategorik bütün/parça çiftini daha büyük bir felsefî özenle yeniden irdelememizi zorunlu kılmaktadır.

Bütünden bütünlüğe

Geleneksel görüşe göre, birbirinin dışında yer aldığı kabul edilen bütün ve parça ya ayrışma ya da birleşme yoluyla olmak üzere iki farklı şekilde birbiriyle ilgili olabilen iki karşıt belirlenimdir. Birinci yolda bütün, parçalara ya da duruma bağlı olarak kısımlara, bölümlere vb. ayrılabilme özelliğine sahip önsel bir birliktir. Bu parçalar, tıpkı bir pastanın dilimleri ya da ufalanan bir kayanın kırıntıları gibi, içinden doğdukları bütünle türdeştir. "Parça" sözcüğünün (Latince "partere", bölmek

* Bu yazı, Sève'in 2005'te yayınlanan çalışmasının kısaltılmış halidir.

sözcüğünden) kendisi de hâlihazırda var olan bir bütünden ayrılmış olmanın mantıken ikincil karakterini ifade eder. İkinci yolda parçalar, bir bütün oluşturabilen önsel varlıklardır; tıpkı duruma göre "öğeler", "bileşenler", "içerikler" vb. denilebilen kısımları birleştiren bir tür yapı gibi. Böyle bir bütünün mutlaka kendini oluşturan parçalarla türdeş olması gerekmez, daha çok, bir molekülle atomlarının ilişkisine benzeyen bir durum söz konusudur. Burada bütün, parçalarıyla ilişkisi bakımından mantıken ikincil olarak sunulur.

Bir tek önemli noktada birbirlerinden ayrılmalarına rağmen, bu iki mantıkta ortak olan temel bir özellik vardır: İkisi de hem bütünün hem parçanın diğeri olmaksızın kavranabilir olduğunu ileri sürer. Bütün bölünmeden kalabilir ve dolayısıyla parçalar olmadan var olabilir. Benzer biçimde, öğeler de asla bir bütün oluşturmamak üzere bağımsız kalabilir. Bu nedenle, bütün ve parça, bir çiftin az çok özerk durumda, yani "zorunlu bir içsel bağlantı olmadan" kalabilen iki yönü olarak kavranır. Aynı bütün çeşitli türden parçalara bölünebilir ve aynı parçalar yeniden birleştirilerek farklı bütünler oluşturulabilir; dolayısıyla ne bütünün ne de parçaların diğerinin anlamına esaslı herhangi bir şey kattıkları söylenebilir. Bu nedenle, bu mantıkların ikincisinde bütünün ve parçaların türdeş olmamaları olasılığı akılcı biçimde açıklanamaz. Bütünün yeni özelliklerini önsel parçalarına dayanarak ya da bütünün kendisinde olup biten herhangi bir şeyden çıkarım yaparak açıklamak olanaksızdır. Dolayısıyla, bu yeni özelliklerin belirmesi bir giz olarak kalmak zorundadır.

Mekanik ve diyalektik ilişkiler

Mantık Bilimi (*Science of Logic*) adlı yapıtında bu iki kategoriyi incelemeye ayırdığı özellikle zor bazı sayfalarda Hegel, problemi diyalektik bir biçimde yeniden tanımlayarak önümüze koyar. Bütünü parçalarından önce ve parçaları bütünden önce düşünebileceğini iddia eden anlayış düpedüz saçmadır. Parçalar

bütünden bağımsız olarak ele alındıklarında "parçalar" olamazlar. Benzer biçimde, bütün de parçalardan bağımsız olarak ele alındığında bir bütün olamaz. Serbest durumda bulunan atomların birer "parça" olduklarını söylemek saçmalık olur. Bunlar ancak bir bütünün bileşimine girdikleri zaman, yani ancak bir molekülle ilişkili olarak birer parça haline gelirler. Atomlar da ancak ayrıştırılabilecekleri çekirdekçiklerle ve elektronlarla (ya da parçalarla) ilişkili olarak birer bütündürler. Bu nedenle, "bütün" ve "parça" gerçekte iki "farklı" türden şeyi anlatan kavramlar değildir. Hegel'in diğer kategorik çiftler (örneğin, neden ve sonuç) konusunda işaret ettiği gibi, bütün ve parça tek ve aynı kavramı oluşturur:[1] *bütün/parça ilişkisi* kavramını.

Bu diyalektik görüş –en derin düzeyine inilince– şeylerle değil, ilişkilerle karşılaştığımız çağdaş bilimin her alanında doğrulanmaktadır. Örneğin kuvantum (nicem) fiziğinde, "temel parçacıklar" biçimindeki yanlış ifadeden anlaşılanın aksine, temel (elementer) olan şey parçacık değil, içinde yer aldığı esaslı etkileşimdir.[2] Diğer bilim dallarından da buna benzer örnekler kolaylıkla gösterilebilir. Bu nedenle, bütün özünde parçaların bir bütünleşmesidir ve bu bütünleşmede parçalar da o bütünü oluşturucu öğelerdir. Burada gördüğümüz, diyalektik karşıtların birliğinin tipik bir örneğidir; dip olmadan tepe olmaz ya da farklılık (metabolik alışverişlerle, hücre yenilenmesiyle, bağışıklık uyumlarıyla vb. kendini sürekli olarak kendinden farklılaştırarak kendisine özdeş kalabildiği insanlarda gerçeklik kazanan somut bir farklılık) olmadan özdeşlik olmaz. Bütün ve parça her zaman karşılıklı olarak birbirini öngörür ve birbirini ima eder.

Bununla birlikte, bütün/parça ilişkisini diyalektik bir yaklaşımla yeniden düşünmeye yönelik bu girişim, bizatihi kendi

1 Hegel, 1981b, cilt II, "La Logique du concept", kısım I, bölüm 1, B.

2 Fizikçi Gilles Cohen-Tannoudji ve fizikçi Jean-Pierre Baton parçacık evreni konusunda yaptıkları genel değerlendirmede şöyle yazıyorlardı: "En küçük madde birimi artık nesne değildir. O bir ilişkidir, bir etkileşimdir, eylem kuvantumu dediğimiz şeydir" (1989, 9). Bu yazarlar, yayınladıkları kitapta da diyalektik terimlerini açık açık kullandılar.

nesnesinin biçimine bürünen bir sınırla karşılaşır. Diyalektik biliminin temeli karşıtların birliğidir, onların somut özdeşliğini kapsayan, başka bir deyişle, onların farklılıklarını içeren bir birliktir. Ama bütün ve parça bu birliğin tipik bir örneği olarak düşünülemez. Hegel'in işaret ettiği gibi, "bütün, parçalara eşittir", ama –diye ekler– "onlara birer parça olarak eşit değildir."[3] Bütün ancak "birlikte ele alındıkları" sürece parçalara eşittir ve "birlikte ele alındıkları" zaman kesinlikle ortada bütünden başka bir şey kalmaz. Dolayısıyla, bütünün parçalara eşit olduğunu öne sürmek düpedüz totolojidir: Bütün kendisine eşittir. Bu, parçalar bakımından da eşit derecede doğrudur. Parçalar ancak parçaların bir derlemesi oldukları ölçüde bütüne eşittir; bu nedenle de parçalar kendilerine eşittir. Bununla birlikte, diyalektik olarak kavrandığı zaman bile bütünün parçalarla ilişkisi hâlâ soyut anlayışın verdiği sıkıntıyı taşıyor; hâlâ, parçaların çeşitliliğinin ve bütünün birliğinin belli bir dereceye kadar birbirine yabancı olduğu dışsal bir ilişki gibi görünüyor. Örneğin, bir yapı setindeki parçalar setin nasıl takılıp kurulması gerektiğini belirliyor gibi görünen şekillere sahipse, bunlar yine de onlarla inşa edilebilecek bütünü önceden belirlemez. Daha'sı, belli bir bütün farklı parçalarla az çok aynı yolla inşa edilebilir.

Organik bir bütün düşüncesi

Hegel'in *Mantık Bilimi*'nde bu problemin gelişimini izlersek, bütünün parçalarla olan ilişkisi, ilk başta "dışsal ve mekanik" olarak anlaşılan bu ilişki, parçaların ve bütünün birbirlerine "kayıtsız" olmadıkları bir diyalektik ilişkiye dönüşür. Artık ilişkinin her bileşeni *diğerini tümüyle içselleştirir*; farklı olmakla özdeş hale gelmişlerdir: parçaların bütünü ve bütünün parçaları.[4] Mekanik olandan ve fiziksel olandan kimyasal olana, biyolo-

3 Hegel, 1981b, cilt II, "La Logique de l'essence", kısım II, bölüm 3, A.

4 Hegel, 1981a, *Encyclopedie des Sciences philosophiques*, cilt I: "*La Science de la logique*", § 135'e ek.

jik olana ve bir "tinsel yaşam"ı dışa vuran herhangi bir şeye geçiş yapıldığında, yalın bütün, dereceli olarak oldukça farklı bir şeye dönüşür: "Organik" olarak nitelendireceğimiz sahici bir "bütünlük" oluşturur. Bu noktada karşı karşıya bulunduğumuz şey parçaların gelişigüzel bir araya toplanması olmayıp, kendisine ait "uzuvlar ve organlar"dan oluşmuş ve ancak canlı bedenlerle değil cesetlerle uğraşan bir anatomi uzmanı tarafından tekrar parçalara ayrılabilecek bireşimsel bir birliktir.[5] Dolayısıyla organik bütünlük, bütün/parça ilişkisinin *diyalektik olarak kazandığı* biçimdir.

Parça ile bütün arasındaki ilişkiye dair alışılmış mantıksal-felsefî görüş işte böyle alt üst edilmiştir. Çünkü eğer parçalar bütünün tamamlayıcısı iseler, artık, bütünün bir araya getirilmesine olanak veren bir yapı oyunundaki parçalar gibi, bütünden önce var olan şeyler olarak görülemezler. Organik bir bütünlükte, daha çok, bütün *kendi parçalarını oluşturur* ve aynı anda da embriyolojik ya da tarihsel süreçler yoluyla onlar tarafından oluşturulur. Bütün, bu yolla parçalarının üretiminde etkin bir rol oynayarak, onlara kendi damgasını da vurur. Diyalektik olmayan bir bakış açısından görülünce anlaşılamayan bir paradoks buradan kaynaklanır: Belirli bir anlamda bütün, *parçalarının her birinde mevcuttur,* öyleyse parçaların çok alışılmamış bir biçimde bütüne ait oldukları söylenebilir. Nitekim, kuvantum kozmolojisinde, evrenin hem tarihi hem de şimdiki durumu her parçacıktan çıkarsanabilir; Dolly adlı klonlanmış koyunun bir memeli dokusundan doğmasına olanak sağlayan hücre programı da tüm biyolojik bireyin sahip olduğu hücrelerin her birinde mevcut olduğunu göstermektedir vb. Toplumsal oluşuma ilişkin analizinde böyle bir oluşumun organik bir bütünlük mahiyetine sahip olduğunu öngören Marx, kentsel toplumlarda bir kentin "çok sayıda ayrı evin basitçe bir araya gelmesi" olmadığına işaret etmiştir. "Burada bütünü parçaları oluşturmaz. Bu bir tür özerk organizmadır. ... Ekonomik bütünlük, ayrı ayrı her evde esaslı bir

5 *Agy.*

biçimde mevcuttur".[6] Kategorik söz dağarcığı da değişmelidir, çünkü bu bütünlük, doğrusunu söylemek gerekirse, *parçalardan meydana gelmiş* değildir, uzuvlardan, organlardan ve işlevlerden *organik şekilde oluşmuş*tur. Başka bir şekilde söylenirse, burada bütün, öncelikle, türdeş parçaların basitçe eklenmesi olmaktan çok, *zuhur eden* yeni bir gerçekliktir.

Bütünlükten belirmeye

Soruyu tam cepheden ele almanın zamanıdır: "Belirme" terimi az çok mantıklı olarak özünde diyalektik olan bir kategoriyi tanımlamıyor mu? Bu önerme çok akla yatkındır, çünkü belirme konusunda diyalektik olmayan bir yöntemle yapılmış en iyi çalışmalar bile açıklamaya niyetlendikleri şeylerle asla cebelleşmez.

Yüksek olanı aşağı olanla açıklamanın sınırları

Danimarkalı düşünür Glaus Emmeche ile bilimci arkadaşları Simo Koppe ve Frederic Stjernfelt'in birlikte kaleme aldıkları "Belirmeyi Açıklamak: Düzeyler Ontolojisine Doğru" başlıklı dikkate değer makaleye değinmek yerinde olur (Emmeche *ve ark.*, 1997). C. Lloyd Morgan'ın (1923) "yeni özelliklerin yaratılması" olarak yaptığı "belirme" tanımından yararlanan yazarlar, belirme ile belirlenimcilik arasındaki ilişkiyi meydana çıkarmak için bu terimleri dikkatlice analiz ediyorlar, bunu yaparken de gerek dirimselci usdışıcılığa gerekse mekanik belirlenimciliğin özünde yatan basitleştirmelere hiç ödün vermiyorlar. Bu makalenin amacı, "belirmeyi nihai olarak cansızlaştırma"yı başarmaktır. Başka bir deyişle, belirme kavramını bütün o erekçi ve tanrıbilimsel yan anlamlarından temizlemeye ve böylelikle, doğrusal olmayan sistemlerin dinamiklerinden öğrenmiş olduğumuz her şeyi kapsayacak biçimde genişletilmiş olan bilimsel bir gerçeklik görüşünün parçası haline getirmeye çalışmaktır. Araştırma program hayranlık vericidir ve sunmuş oldukla-

6 Marx, *Manuscrits de 1857-1858*, sermaye konulu bölüm, V, 1.

rıyla ne kadar yakından ilgilendiğimizin altını çizmek isteriz. Bununla birlikte, ulaştıkları sonuçlar çok düş kırıcıdır.

Örneğin, gerçeklik düzeyleri ile alt düzeyleri arasındaki ilişkiyi ele alan uzun ve ilgi çekici incelemeden sonra Emmeche ve yazar arkadaşlarının ileri sürdüklerine göre, eğer daha düşük bir düzeyin yasaları daha yüksek bir düzeyin özgül yasalarını açıklayamıyorsa, o daha yüksek düzey de "daha düşük düzeyin yasalarını değiştiremez". Dolayısıyla, "biyolojik olgular fizik yasalarını değiştiremez" ve ruhsal olgular da bunu yapamaz. Bu sav yadsınamaz biçimde doğrudur; "doğal yasaların iptal edilemeyeceği" Marx'a göre temel öneme sahip bir maddeci tezdir.[7] Yadsınamaz olmakla birlikte, bu sav tamamlanmazsa, savunulamayacak bir kadercilikle sonuçlanacaktır. Çünkü, Marx'ın işaret ettiği gibi, doğa yasaları iptal edilemese bile, kendilerini dışa vurdukları *biçim* değişebilir. Her yasa belirli bir gerekliliği ifade eder, ama bu, tek tek hangi süreçler tarafından ve hangi koşullar altında gerçekleştirileceğini kendisi belirlemeyen evrensel bir gerekliliktir. Başka bir deyişle, yasa yalnızca hem *biçimsel olabilirlikler* hem de gerçek olanaksızlıklar alanının sınırlarını çizer. İşte bu nedenle, maddenin belli bir örgütlenme düzeyi, kendisine temel oluşturan daha alt düzey(ler)in yasalarına uymakla birlikte, yine de daha alt düzey(ler)in *üstüne kendi mantığını koyacak* ve fiilen meydana gelen şeyleri mevcut biçimsel olabilirliklerin içinden seçecektir.

Burada önemli bir *diyalektik tersinme* meydana gelir; üsttekinin alttaki tarafından genel belirlenimi, alttakinin üstteki tarafından özel belirlenimine kendini uyarlamalıdır. Kendini tek yanlı bir bakışın içine kapatmış basit bir maddecilikten bizi uzaklaştırarak, karşılıklı etkinliğin tüm diyalektiğine yer açan karmaşık bir maddeciliğe götüren şey tam da tersinmenin anlaşılmasıdır. Hemen verilebilecek bir örnek bu noktayı açıklar: Genel olarak, biyolojik türlerin evrimi doğal çevredeki koşul-

7 *Bkz.* K. Marx ve F. Engels, *Letters to Kugelmann*, 11 Temmuz 1868 tarihli mektup, Editions sociales, Paris, 1971.

lara bağımlıdır. Ama tarihsel olarak gelişen insanlık söz konusu olunca, insanlar belirli bir yaşam biçimi yaratmaya ne denli çaba gösterseler de, çeşitli toplumsal mantıklar altta yatan doğal koşullara iyi ya da kötü yönde kendini dayatır. Böylece, özel sermayenin getirisini artırmayı amaçlayan endüstriyel faaliyetler çevreyi öyle bir kirletir ki, sonuçta dünyanın iklimini değiştirir; kalkınmış toplumlarda, çeşitli koşullar ve toplumsal uygulamalar birçok bireyin ortalama vücut ağırlığını, yaşam süresini, beyin işlevlerini ve daha pek çok şeyini etkilemiştir. Bu, "temel" ve "destek" (Almancada, *Grund* ve *Grundlage*) arasındaki önemli ama sıklıkla karıştırılan ayrım konusunda Hegel'in (ve aynı zamanda Marx ile Engels'in) yaptığı analizin olağanüstü uygulama alanından bir şeylere işaret etmektedir. Bir şeyin desteği onun olabilirlik koşuludur, temel ise ona aslî karakterini veren şeydir. Örneğin, eğer bir toprak bir ulusa destek sağlıyorsa, ona bir temel veren ve ne hal aldığını açıklayan onun tarihidir.

Maddede bulunan çeşitli örgütlenme düzeylerinde, göz önüne alınan her türlü sürecin ilk temelinin (örneğin, bizim türümüzün ortaya çıkması için gerekli doğal koşulların), daha yüksek düzeye özgü nitelikler (örneğimizde, insanların toplumsal ve tarihsel olarak oluşmuş yetenekleri) bir kez gelişmeye başlayınca salt destekleyici bir işleve indirgenme eğilimi göstermesi beklenir. Bu özgüllük artık desteğine dayanarak belirmez (her ne kadar bu destek onun olabilirliği için belirleyici bir koşul olmaya devam etse de), ama bu yeni düzeyin açıklayıcı temeli haline de gelen kendi içsel ilişkilerinin mantığında belirir. Daha yüksek düzeyin daha düşük düzeyin yasalarını "değiştire"meyeceği şeklindeki bir anlamda yadsınamaz olan savın gerçekliğin çok önemli bir yönünü yakalamakta yine de (diyalektikten yoksun olması nedeniyle) ne kadar başarısız olduğu burada ölçülebilir. İşte tam da bu kayıp yön, mantıksal-felsefî bir sorun olan belirme sorununun çevresindeki muğlaklık bulutlarını dağıtmak için kritik önemdedir.

Çünkü eğer belirme olgusu yeni özelliklerin yaratılmasıyla sonuçlanıyorsa, böyle özelliklerin kökeni nedir? Bu soru çözümsüz görünüyor. İki olasılık kendini gösteriyor. Birincisi, bu özelliklerin aşağı bir düzeyde ya da önceki bir durumda yer alan ön koşullardan kaynaklanmasıdır. Başka bir deyişle, yeni özellikler bir yerlerde ve bir şekilde zaten mevcuttur, ama bu açıklama gerçekte bir belirmenin olmadığını söylüyor görünmektedir. İkinci görüş, yeni özelliklerin herhangi bir ilksel koşuldan kaynaklandığı fikrini reddederek yola koyulur, ama bu da söz konusu yeni özelliklerin *ex nihilo* (yoktan) yaratılmış olduğunu iddia etmekle aynı kapıya çıkar. Bu tutumların ikisi de eşit derecede saçmadır. Bu türden indirgenemez bir paradoksla karşı karşıya kaldığımızda tek seçeneğimiz diyalektik olarak düşünmeye başlamaktır. Hegel'in, *Science of Logic* adlı yapıtının birinci kitabındaki uzun bir bölümde niteliğin ve niceliğin diyalektiği üstünde düşünürken yaptığı budur. Bu düşünüşün merkezinde "niteliksel sıçrama" kategorisi yatar ve problemimizin anahtarını burada buluruz.

Nicelik ve nitelik

Böyle bir kavramı yakalamak için diyalektiğe başvurmak gerekli midir? Pek çok bilim insanı bizatihi doğrusalsızlık fikrine bile hâlâ ihtiyatla, hatta düşmanca yaklaşırken, birçoğu da yaptıkları çalışmalarda sınırlı değer, eşik etkisi, geçiş evresi gibi kavramlardan yararlanmaya yöneliyor. ... Bu bilim insanlarının, *Science of Logic*'i incelemiş olmadıkça, ne yaptıklarını bilmediklerini öne sürmek mi gerekir? Hiç kuşkusuz, ne yaptıklarını bilirler, ama felsefî bir söyleyişle, ne bildiklerini sıklıkla bilmezler ve belirli bir noktanın ötesinde, bu sınırlama onların çalışmalarını ister istemez fena halde etkiler. Şimdi, belirme kavramının akla yatkın bir açıklamasına ulaşmak ve tanımladığı süreçleri ortaya koymak için nitelik ve nicelik diyalektiğine ilişkin işte bu ikinci dereceden bilgiye dayanacağız. Bu zor bir iştir, çünkü

Science of Logic'in birinci kitabında yaklaşık 70 sayfalık yer kaplayan karmaşık düşüncelerden bazılarını birkaç paragrafta ifade etmek zorundayız. Olsa olsa, ancak çok basitleştirilmiş bir genel bakış sunmayı umabiliriz; zaten sayısız yanlış anlamadan ve bir o kadar da alâkasız karşı çıkıştan kaçınmak istiyorsak bunun böyle anlaşılması gerekir.

Bir şey ancak başka bir şey halini almadığı sürece halen olduğu şeydir. Bu yadsıma, bir şey ile diğer şey arasındaki farkı oluşturan hem içsel hem de dışsal sınırı koyar ve aynı zamanda da onun *özdeşliğ*ini belirler. Şeyin belirliliği (özdeşliği-farklılığı) onun *niteliği*dir ve yeri gelince o da kendisini belirli bir dizi özellikte dışa vurur. Bu yolla nitelik, o şey ile onun sınırlarının belirlediği bir bünye oluşturur; onu değiştirmeden, onu "farklı" kılmadan kendisi değişemez. Buna karşılık, nicelik ise Hegel'in "bastırılmış (*aufgehobene*) nitelik" dediği durumdur, yani *kayıtsız* değişikliktir, bir şeyin kendisinden farklılaşmasına yol açmayan değişikliktir. Bir ev ister büyük, ister küçük olsun yine bir evdir; kırmızı renk ister açık, ister koyu olsun yine kırmızı olarak kalır.

Dolayısıyla, nitelik ve nicelik *diyalektik karşıtlar*dır ve -çoğu kişinin düşündüğü gibi- birbirine az ya da çok yabancı olan iki varlık boyutu değildir; aksi halde niceliksel bir değişikliğin niteliksel bir değişikliği tetikleyebilmesini kavramak mümkün olmazdı. Nicelik ve nitelik diyalektiği, yani bunların somut birliğinin *ölçü* olduğu bir diyalektik, işte bunlar bir karşıtlar çifti oluşturdukları için vardır. Hegel "ölçü"yü öznel bir ölçme etkinliği olarak değil, belirlenmiş bir nesnel varlık şekli olarak, maddelerin özgül ağırlıkları ya da kaynaşma noktaları, Güneş sisteminin ya da canlı organizmaların orantıları gibi *niteliksel kuvantum* olarak anlar.[8] Bu anlamda, doğanın bütününün "ölçülmüş" olduğu söylenebilir. Ve her ölçünün özünde var olan kuvantum

8 Canlı maddenin *rastlantısal olmayan "ölçü"*sü fikri, göründüğü kadarıyla Hegel'den herhangi bir girdi alınmaksızın, çağdaş bilimde oldukça büyük bir yer edinmiştir. Örneğin *bkz.* Erwin Schrödinger, *Qu'est-ce que la vie?* ya da Stephen Jay Gould, *Darwin et les grandes énigmes de la vie*, bölüm 21.

"gelişerek belirli bir sınırın ötesine geçtiği" zaman, bu sınırın kuşattığı ilgili nitelik de "farklı bir niteliğe sıçrama" yoluyla baskılanır. Bu defalarca tekrarlandıkça, içerdiği ilişki "farklılıkları birbirine bağlayan düğümlü bir çizgi" biçimine bürünür, tıpkı armonik seslerden oluşan gam ya da kimyasal bileşiklerin sıralanması gibi. Bu analize göre, eşik etkisi ve niteliksel sıçrama ancak iki karşıtın, nicelik ile niteliğin ayrılamaz birliği var olduğu, öyle ki belirli bir nitelik verili (kendisi de belirli sınırlara tabi) bir "kuvantum" olarak aynı bünyeye ait olduğu için vardır.

Şimdi analizin kalbine ilerleyelim. Hegel niteliksel değişikliğin her zaman ani olduğunu söylemez. Bu yorum onun yüklediği anlama hakkını vermez ve yalnızca onun tutumuna karşı çıkmayı kolaylaştırır. Aksine, Hegel niteliksel değişikliğin *kesintili* olduğunu, başka bir deyişle her zaman niceliksel değişikliğin belirli bir noktasında ya da niceliksel değişiklik özel bir niteliğin varoluşu için gerekli koşulların artık oradan öteye sürdürülemeyeceği eşik noktasına ulaştığı zaman meydana geldiğini savunur.[9] Dolayısıyla, süreklilik ve kırılma birlikte düşünülebilir ya da daha iyisi, *bunlar ancak* aynı geçiş hareketine ve bir niteliğin başka bir nitelik haline geldiği değişime ait yönler olarak *birlikte düşünülebilir.* Nicelik açısından düşünüldüğünde, bu geçiş ya da süreç gerçekte "aşamalı"dır, ama "bu aşamalılık değişikliğin

9 Doğrudur, Hegel burada "donduğu zaman birden birekatı" hale gelen bir madde örneği olarak sudan söz eder. Ama doğada az çok ani olarak gerçekleşen niteliksel değişiklik olguları bol bulunsa bile, bunun aksini gösteren pek çok örnek de verilebilir. Ayrıca, Hegel'e göre, niteliksel sıçramanın aniliği yalnızca onun kesintili olmasının bir sonucudur (Hegel bunu gerekli sayıp saymadığını söylemez). Bunun temel gerçekliğini oluşturan tek şey kesintililiktir: Zamana yayılmış bir niteliksel değişiklik, belirlenmiş bir eşikte meydana geldiği sürece, bununla çelişmez. Sözüm ona "diyalektik yasası"na göre, niteliksel değişikliğin *ani olması* gerekir; sanki, basit bir örnek verirsek, suyun sıradan sıcaklıkta çok yavaş olarak buharlaşamaması, ancak kaynama noktasında buharlaşabilmesi gibi. Stalin'in 1937'de diyalektik Marksizmi sulandırmasının ürünü olan bu "yasa", yanlış olarak aniliği toplumsal dönüşümlerin devrimci özüyle bağdaştırdığı için tamamen dayanaksız bir tez olan, "politikada yanlış yapmaktan kaçınmak için reformcu değil devrimci olunması gerektiği" inancına ideolojik destek sağlama çabasından başka bir şey değildir.

niteliksel yanı için değil, yalnızca dışsal yüzü için geçerlidir". Bununla birlikte, nitelik açısından bakıldığında değişiklik bir sıçramadır, çünkü ancak kuvantum yeni bir ölçüye ulaştığı zaman meydana gelir.[10] Dolayısıyla, herhangi bir şeydeki değişiklik bir madalyonun iki yüzü gibidir; sıradan anlayış, bu iki yüz arasındaki ilişkiyi sorgulamaksızın yüzlerden birine ya da diğerine inatla sarılarak ve böylece nicelikteki *sürekli değişme*nin nitelikte *kesintili bir mutasyon* oluşmasıyla sonuçlandığını fark etmeyerek bunu gözden kaçırır.

Hegel'in metninin (hem son derece spekülatif hem de son derece derin olan metnin) gerçekte ne söylediğini daha yakından irdeleyelim: Niteliksel bir *fark* (başka bir niteliğe geçiş) ortaya çıkaran, niceliksel bir değişikliktir, şeyin niteliksel yönüne yabancı bir değişikliktir. Sonuç olarak, birisi değişiklikten önce var olan ve birisi de değişiklikten sonra varlık kazanan bu iki nitelik *birbirine kayıtsız*dır. Ve öyleyse gerçekten kritik nokta buradadır: *Birisi diğerinden doğmaz.* Başka bir deyişle, "yeni şey"in daha önce var olan şeyle paylaştığı ne varsa tamamen "kuvantumun dışsal farkı"dır: "Önceki şeyden değil, doğruca kendisinden ortaya çıkmıştır".[11]

10 Çağdaş fiziğin "ikinci dereceden" evre geçişleri olarak ifade ettiği (çok yüksek basınç altında kaynayan su gibi) durumlarda, evreler arasındaki (sıvı hal ile buhar hali arasındaki) *açık ayrım silikleşir* ve iki biçimin her ölçekte birbiri içine geçtiği "kritik haller"in oluşmasına yol açar (sıvı damlacıklar içeren su kabarcıkları ve buhar kabarcıkları içeren sıvı damlacıklar vb). Bu nedenle, Hegel'e ait "düğüm noktası" kavramına mutlak geçerlilik verilemez. Ama yine de eşikler her zaman ve her yerde mevcuttur, çünkü örneğin ikinci dereceden geçiş evrelerinin açık seçik sınırları bir *kesin nokta*da (suyu örnek verirsek, 218.3 atmosfer basınçta) silinir. Bu, hem Hegel'in analizinin büyük önemini hem de kapalı bir kuramsal sistemde bunu son söz olarak almanın yanlışlığını açıkça ortaya koymalıdır. Tüm kategorik *(catégoriel)* bilgiler, verili bir zaman için ne kadar ilerlemiş olursa olsun, bize yine de sürprizler yapabilir. Sınırları olmayan diyalektiği diyalektikleştirmeye istekli olmalıyız. Bu nedenle, Hegel örneğin yalnızca yalıtılmış çelişkileri dikkate aldığı için, bir evreden sonrakine geçişlerin karmaşıklığını anlamada temel önem taşıyan şeylerin *istatistiksel* boyutunu gözden kaçırma noktasına varmıştır.

11 Hegel, 1981b, *Science of logique*, cilt I, kısım III, bölüm 2, B.

Yeni bir niteliğe ait yepyeni özellikler nereden kaynaklanır?

Anımsarsak, belirmenin ortaya çıkardığı temel soru, "Yeni bir niteliğe ait yepyeni özellikler nereden kaynaklanır?" sorusudur ve bu soru çözümsüz gibi görünmektedir, çünkü bunlar ne -belirme diye bir olgunun varlığını yadsıma durumuna düşmeksizin- onu önceleyen şeyden doğabilir ne de -bir şeyi kendisiyle açıklıyor görünme saçmalığına düşmeksizin- o yepyeni özelliklerinin kendisinden doğabilir. Yine de, belirme muammasını irdelemiş olan felsefî düşünüş sahibi bilginlerin çoğu, Hegel'in *Science of Logic*'inde üçüncü bir seçeneğin taslak halinde bulunabileceğini neredeyse iki yüzyıl boyunca hep gözden kaçırmışlardır. Daha önce incelenen iki yanıttan tümüyle farklı olan Hegel'in yanıtı problemimizi çözecek gibi görünmektedir.

Yeni bir niteliğe ait yepyeni özellikler, mantıksal ya da kronolojik olarak onu önceleyen nitelikten kaynaklanmaz. Hegel, "doğada hiçbir sıçramanın olmadığı"nı öne süren dogmayı doğrudan hedef alarak, yeni bir niteliğe ait yepyeni özelliklerin onu önceleyen şey neyse ondan zaten mevcut olduğunu ama "son derece küçük oldukları" için fark edilmediklerini savunan geleneksel görüşle alay eder. Hegel'in işaret ettiği gibi, çoklu orantılara ilişkin Dalton yasasını açıklayan bir kimyasal seride, her bir madde önceki aşamada kesinlikle bulunmayan "belirli nitelikler" sergiler; bunlar, yalnızca, ortaya çıktıkları ölçeğin "özel noktalar"ıyla bağlantılıdır. Hegel, dönüşümün ilerleyici karakterini seçip ayırarak nitelikteki değişikliği açıklamanın mümkün olduğunu düşünenlere yanıt verirken, ilerleyici değişikliğin "niteliksel değişikliğin tam karşıtı" olduğunu söyler. Elbette Hegel'in analizine şunu ekleyebiliriz: Yeni nitelik nesneyi bütünüyle değiştirmedikçe (suyun buharlaşması onun kimyasal bileşimini değiştirmez) ya da önceki biçiminde ona destek sağlamış olan şeylerle bağlarını koparmadıkça (bir mimarın kurduğu yapı yerçekiminin malzemeler üstündeki etkisini ortadan

kaldırmaz), öncekinin bazı belirlenimleri ortak özellikler olarak sonrakinde varlığını sürdürür. Ama sıradan anlayışın önerir göründüğü durumun aksine, bizi burada ilgilendiren problemin yalnızca bir yönü olan yeni bir niteliğe ait yepyeni özelliklerin gerek önceki gerekse sonraki biçimlerden yola çıkarak asla açıklanamayacağını kabul etmek önemlidir. Diyalektik bir kategori olan "sıçrama"nın kilit önemdeki bir değeri, *yeninin yeniliğini* yadsımaya ya da önemsizleştirmeye yönelik her girişimi tamamen reddetmesidir. Aynı zamanda, yeni nitelik tarafından yeni özelliklerin kazanılması gerekli ve bundan dolayı, niceliksel bir bakış açısından tahmin edilebilir olmakla birlikte, yine de niteliksel olarak öngörülemez olabileceği şeklindeki rahatsız edici gerçeği tümüyle dikkate almasıdır. Diyalektik analizin bu yönünün, doğrusalsızlığa ilişkin başka bir temel paradoks olarak belirlenimcilik ile öngörülemezlik arasında ortaya çıkardığı sıkıntı verici çakışmayı da nasıl örneklediği burada görülebilir.

Bu, ortaya attığımız soruya Hegel'in verdiği yanıtta yatan birinci yadsımadır. İkincisi şöyledir: Yeni şeyin "doğruca kendisinden" doğduğunu iddia etmek, o şeyi kendi kendisinin açıklaması olarak görecek mantıksal gizemin ya da daha kötüsü, akıldışı bir inanç olan hiç yoktan yaratılma inancının tuzağına düşmekle aynı kapıya çıkmaz. Öyleyse, "kendisinden" ifadesi ne anlama gelir? Eğer tereddütsüz maddeci bir biçimde anlarsak, bunun anlamı, söz konusu niteliklere ait yepyeni özelliklerin niteliksel sıçramanın meydana geldiği *yeni kuvantum*dan ortaya çıktığıdır; bu kuvantum, Hegel'in bu terime yüklediği anlamda *yeni* bir *ölçü*yü, başka bir deyişle yeni bir nicelik ve nitelik birliğini beraberinde getirir. Yeni bütünde ayırt edici olan ne varsa onları üreten şey yeni bir kuvantuma geçiştir. Bu nedenle, niteliksel olarak yeni bir bütünü anlamlandırmak için eskisine başvurmaya çalışmak yerine, *yeni olanı analiz etmek* gerekir.

Peki, orada analiz edilmesi gereken nedir? Bütündeki şeyde sezilmesi gereken, parçalarının basit toplamından ibaret olmayan ve yine de bir *deus ex machina*'yı (gökten zembille inen bir

kurtarıcıyı - *Çev.*) andıracak kadar onlara yabancı olmayan tam olarak nedir? Bu, onun bir bütün olarak *örgütlenmesi*dir, tam da bir araya gelerek dönüşüm noktasında ortaya çıkmış olan yeni ölçünün yepyeniliğini oluşturan, onun *unsurlarının* ve *mantığının topyekûn bağlantısı*dır. İkili yadsımanın gösterdiği gibi, son çözümlemede bu, Hegel'in bizi götürdüğü diyalektik olumlamadır: Yeni şey unsurlarıyla da onlar olmaksızın da açıklanamaz. Ancak geçerli nicelik düzeyine uygun olarak değişim geçiren niteliklerin gerçek temeli olan *ilişkileriyle* açıklanabilir.[12] Yukarıdakiyle ilişkili bir başka önemli sezgi, yeni bütünün örgütlenmesinin eskisinden türemiş olmamakla kalmayıp, eskisinin dağılmasının yeni bir temelde tekrar örgütlenmesi için bir ön koşul da olmasıdır. Kaos, çatallanma ve öz-örgütlenme gibi doğrusal olmayan olgularda böylesine dikkate değer biçimlere bürünen de bu esasen diyalektik nitelikteki mantık değil midir?

Diyalektiği kapsayan sahici bir mantıksal-felsefî kültüre sahip bazı bilimcilerin analizlerinin yanı sıra, çeşitli çağdaş bilgi biçimleri de bunların salt varsayımsal felsefî mülahazalar olmadığını gösteriyor. Tam da buna uygun bir örnek, büyük biyolog ve Nobel Ödülü sahibi Francois Jacob'ın eski ama hâlâ son derece esin verici olan *Yaşamın Mantığı* (*The Logic of Life* [Jacob, 1970]) adlı çalışmasıdır. Jacob hücrenin "aşamalı mimarisi"ni, "birbirine tabi yapıların eklemlenmesi"ni açıklarken, genel ilkeyi şöyle sunuyor: "her örgütlenme düzeyiyle birlikte yeni özellikler ve mantıklar ortaya çıkar." Bu nedenle, insan anlar ki, "söz konusu olan neyin evrim geçirdiği değildir ... o örgütlenmenin kendisidir." Verili bir örgütlenme düzeyinin özellikleri parçalarına

12 Evre geçişleri üstünde çalışan fizikçiler şu soruyu ortaya atmışlardır: Bir sıvının buharlaşmasında olduğu gibi, makroskobik ölçekte gözlemlenen süreksizlikleri o maddenin mikroskobik yapısına bakarak açıklayabilir miyiz? Atom düzeyindeki hızlı bir dönüşüm geçiş sıcaklığında mı meydana gelir ve evre değişikliğini olsa olsa onun "yansıma"sı haline mi getirir? Fizikçi Roger Balian'a göre bu soru artık yanıtını bulmuştur: "Atom ölçeğinde, hiçbir şey suyu buhardan ya da buzdan ayırmaz; bunların karşılıklı dönüşümleri, sıcaklık ve basınç olmak üzere iki makroskobik parametrenin denetlediği *toplam yapının örgütlenişindeki bir değişikliğe* denk düşer." (*Bkz.* Klein ve Spiro, 1995, 177-8.)

bağımlı halde kalır, ama salt onlardan çıkarsanamaz (1970, 323, 328, 344). Bu kuramsal yaklaşım Hegel'e kadar giden bir çizgiyi paylaşır ve açıkça diyalektik kültürünün, "karşıtların birbiri içine geçtiği ve niteliğin nicelikten doğduğu bir diyalektiğin" içinde yer alır (1970, 170). Bununla birlikte, gerçekliğin aslında doğrusal olmadığının keşfedilmesinden öğrendiklerimizin öncesinde, bu tezler (bugün bile o zamanki kadar ilgili olan tezler) bu makalede uğraştığımız paradoksa, yaşayan bilimcilerin büyük çoğunun belirme kavramını kullanarak bir anlam vermeye çabaladıkları paradoksa yeterli bir açıklama getiremezdi.

Diyalektik ve belirme

Bizatihi "belirme" kavramının anlamı hâlâ çok tartışmalıdır. Ne etimoloji ne de yaygın kullanım yukarıda yapılan analize pek fazla destek sağlamaktadır. Onun yerine, yeni durumda yepyeni olanın kökenine ilişkin yaygın ama eşit derecede savunulamaz olan iki yorum öne sürmektedir. Bu yorumlardan birine göre (örneğin bir buzdağının su yüzüne çıkan kısmında olduğu gibi) belirmeden söz etmek, sadece önceden var olan bir gerçekliğin uzantısını ifade eder; burada terim, yeni olanda herhangi bir sahici yeniliği dışlıyor görünmektedir. Diğer yoruma göre (hiçlikten fışkırıveren bir şey örneğinde olduğu gibi) bu kavram, sonucun daha önce ne varsa ondan tamamen farklı olduğunu ima eder. Bu anlamıyla alındığında, beliren gerçeklik, önceki biçimiyle herhangi bir organik bağdan kaçınan akıldışı bir dirimsellikte gömülü duruyor gibi görünmektedir. Öyleyse, bir yanda sahiden yeni bir şeyin meydana gelmesinin olanaksızlığı ve diğer yanda düşünülemez bir yoktan varoluş arasında seçim yapılması gerekli görünmektedir. Bu nedenle, belirme fikrinin önemini kabul etme konusunda sergilenen bilimsel ve felsefî ketumluk her zamanki gibi güçlü kalsa bile, terimin kendisinin uyandırdığı talihsiz yankı da durumun böyle olmasından bir dereceye kadar sorumlu tutulmalıdır. Ama belirme sürecine

doğrusal olmayan düşünüşle getirilen yorum böyle eleştirilerin çevresinden dolaşmakta gerçekten başarıya ulaşırsa, belirmenin bizim savunmakta olduğumuz anlamı yine de geniş kabul görebilir. Ve bu yeni anlam onu diyalektik kültürünün içinde yerli yerine oturtacaktır.

Kaynaklar

Cohen-Tannoudji, Gilles ve Jean-Pierre Baton. 1989. *L'Horizon des particules*. Paris: Gallimard.

Emmeche, C, S. Koppe ve F. Stjernfelt. 1997. "Belirmenin Açıklanması: Düzeyler Ontolojisine Doğru", *Journal for General Philosophy of Science*, 28: 83-119.

Hegel, G.W.F. 1981a. *Encyclopedie des Sciences philosophiques*, cilt I: "*La Science de la logique*". § 135'e ek. Paris: Aubier Montaigne.

Hegel, G.W.E. 1981b. *Science de la logique*, cilt I, II. Paris: Aubier Montaigne.

Jacob, JF. 1970. *La Logique du vivant*. Paris: Gallimard.

Klein, Etienne ve Michel Spiro. 1995. *Le Temps et sa fleche*. Paris: Flammarion

Marx, Karl. 1980. *Manuscrit de 1857-1858*. Paris: Editions socials.

Marx, Karl ve Friedrich Engels. 1971. *Letters to Kugelmann*. Paris: Editions socials.

Sève, Lucien. (drl.) 2005. *Dynamics and Dialectics of Non-Linear Systems*. Paris: Odile Jacob Editions.

7

MEKÂN-ZAMANIN DİYALEKTİĞİ

✸

David Harvey

Diyalektiğe yönelik Marksçı yaklaşımların en düş kırıcı yönlerinden birisi, temel kavramlar olan mekân ve zamanın rolünü anlamaya görünürde körcesine kayıtsız kalınmasıdır. Mekân ve zaman konusundaki en ilgi çekici diyalektik yaklaşımlardan bazılarına, Marksçı yazında başka türlü pek az yeri olan ya da hiç yeri olmayan Leibniz ve Alfred North Whitehead gibi kişilerin yazılarında rastlanabildiğini görmek daha da sinir bozucudur. Peki, Marksçı kuramlaştırma çalışmalarındaki bu boşluk neden? Ve bu eksikliği gidermeye nasıl başlayabiliriz?

Bu konuların *hiç ama hiç* ele alınmadığını söylerken elbette biraz abartıyorum. Lenin'in Mach eleştirisi böyle konulara dokunmaktadır; Lukács ve keza Benjamin de zamansallığın ve tarihin mahiyeti üstüne uzun uzadıya kafa yormuşlardır, Lefebvre'nin mekânsallıkla ilgili çok sayıdaki yazısı, en dikkate değer olarak da *Mekânın Üretilmesi* (*The Production of Space*) geniş şekilde alıntılanmıştır (ama ilginç olarak, Marksistler tarafından o kadar çok alıntılanmamıştır). Marksçı geleneğe teğet geçen çalışmalar yapmakla birlikte bu gelenekten açıkça etkilenmiş olan Deleuze ve Guattari'nin de bu konuda söyledikleri pek çok şey vardır.

Aşağı yukarı 1970'ten beri de Marksçı geleneğe bağlı ya da yakın duran Soja, Smith, Massey, Merrifield, Thrift, Sheppard, Castree ve benim gibi coğrafyacılar, bizim için daima hem pratik hem de kuramsal açıdan ivedi bir problem yaratmış olan şeyin örtüsünü kaldırmaya açıkça çaba göstermişlerdir (Crang ve Thrift, 2000; Massey, 2005; Merrifield, 2002; Sheppard, 2005; Soja, 1989; Smith, 1984). Mekânsal-zamansal çerçeveleme her türlü sorgulamada açık ya da örtülü olarak daima var olduğu için, Marksçı kuramlaştırma çalışmalarında da sorunun örtülü ya da teğetsel olarak ortaya çıktığı sayısız yer vardır. Örneğin, eğer Whitehead doğanın anlamının belirlenmesinin mekânın ve zamanın karakterine ilişkin sorunlara indirgendiğini ısrarla söylerken yarı yarıya bile haklıysa, o halde son dönemlerde çevre sorunlarını Marksist bir bakışla değerlendiren çok sayıdaki yazıya ister istemez mekân ve zamana ilişkin bazı örtülü kavrayışlar dayanak oluşturur. (Burkett, 1999; Whitehead, 1964, 33). Ama öyleyse bu, Marksçı eleştirel kuramın karşısına bir problem koyar: Mekânın ve zamanın mahiyetine ilişkin bu örtülü ve ifade edilmemiş kavrayışlar biz farkında olmadan sınırlamalar getirebilir mi, hatta büyük yanlışlara yol açabilir mi? Böyle kritik bir soruyu yanıtlamaya başlayabilmemizin tek yolu, mekânın ve zamanın diyalektiğiyle açıkça eleştirel bir cebelleşmeye girmektir.

Daha ileri tartışmalar için bir başlangıç noktası olarak zamanın ve mekânın diyalektiğine ilişkin bir görüşü ana çizgileriyle aşağıdaki satırlarda veriyorum. Bu görüşün kaynağı, çeşitli ölçeklerdeki (emperyalizmden kentteki mekânsal parçalanmaya kadar) eşitsiz coğrafi gelişme, kentleşme sorunları konusunda kendi yaptığım uygulamalı çalışmalar ve kapitalizmin mekân ve zaman içinde ve onlar aracılığıyla işleyişi konusundaki özgül anlayışları kapsayacak biçimde Marksçı ekonomi-politiği genişletmek için gösterilen çabalardır.

Önerdiğim ana çerçeve iki temel boyutu içeren bir işleyişe sahiptir. Birinci boyutta, mekân ve zamanın üç farklı tanımını görüyoruz: mutlak, göreceli ve ilişkisel. İkinci boyutta, en başta

Lefebvre'den dolayı, üç tanım daha görüyoruz: deneyimlenmiş, kavramsallaştırılmış ve yaşanmış. Öyleyse, bu iki boyutu birleştirdiğimiz zaman ne olup bittiğini irdeleyeceğim. Ama önce, bu boyutların her birini ayrı olarak ele alacağım.[1]

Birinci boyut

Mutlak mekân sabittir ve biz olayları onun çerçevesi içinde kaydeder ya da planlarız. Mekân zamandan ayrıdır (tarih coğrafyadan ayrıdır). Zaman da mutlak ve sabittir, genellikle doğrusal olarak betimlenir, sonsuz biçimde geçmişten geleceğe uzanır. Bu Newton'un, Descartes'ın ve Kant'ın mekânı ve zamanıdır. Mekân çoğunlukla standartlaştırılmış ölçüme elverişli ve hesaplamaya uygun, önceden var olan ve taşınamayan bir ağ (kafes) olarak temsil edilir. Geometrik olarak bu Öklid'in (Euklcides) mekânıdır, dolayısıyla da kadastral haritalama ve mühendislik uygulamalarının mekânıdır. Birincil bireyleşme mekânıdır (Descartes'ın deyişiyle *res extensa*, yani yer kaplayan şeydir) ve bu tüm ayrık ve bağlı fenomenler için geçerlidir. Bireysel kişiler olarak sen ve ben, açıkça, mutlak mekândaki ve zamandaki benzersiz konumumuz açısından tanımlanırız. Başka hiçbir kişi belli bir zamanda tam olarak senin ya da benim mekânımda bulunamaz. Toplumsal olarak bu, özel arazi mülkiyetinin ve diğer (devletler, yönetsel birimler, kent planları ve kentsel ağ gibi) bağlı bölgesel belirlemelerin dışlayıcı mekânıdır. Ölçüm ve hesaplanabilirlik bu mekân ve zaman içinde serpilip gelişir. Descartes'ın mühendisi dünyaya bir efendi edasıyla baktığı zaman, orası tüm belirsizliklerin ve muğlaklıkların ilke olarak yasaklanabildiği ve insan hesaplamasının engelsizce serpilebildiği bir mutlak mekân (ve zaman) dünyasıydı. Mutlak mekân ve zaman öncelikle *şeylerin* mekânı ve zamanıdır.

Göreceli mekân en başta Einstein'ın adını çağrıştırır ve on dokuzuncu yüzyılda en sistemli olarak kurulmaya başlayan

1 Ağırlıklı olarak yararlanılan kaynak: D. Harvey, 2005, "Bir Anahtar Sözcük Olarak Mekân", Castree, N. ve Gregory, D. (drl.), *David Harvey: A Critical Reader*'da (Oxford: Basil Blackwell).

Öklid dışı geometrilerle ilişkilendirilir. Bu öncelikle *süreçlerin ve devinimin* mekânıdır. Mekân burada zamandan ayrı olarak anlaşılamaz (tarih ve coğrafya ayrılamaz ve dolayısıyla, tarihsel coğrafyayla uğraşmamız gerekir). Bu, mutlak mekândan *ve* mutlak zamandan göreceli mekân-zamana doğru önemli bir dil değişikliğini zorunlu kılar. Alışılagelmiş düzeydeki coğrafi çalışmada, örneğin ulaşım ilişkilerinin göreceli mekân-zamanının özel mülkiyetin mutlak mekânlarından çok farklı olduğunu biliriz. Mutlak mekândaki sınırlanmış bölgelerin tanımladığı konumun ve bireyleşmenin benzersizliği, söz gelimi kent merkezindeki herhangi bir konumdan eşit uzaklıktaki konum çoğulluğuna yol açar. Göreceli kimlik tekil olmaktan ziyade çoğuldur. Birçok insan bana göre aynı yerde bulunabilir ve ben de tam olarak birçok başka insanın başka birisine göre bulunabileceği aynı yerde bulunabilirim. Maliyet, zaman, ulaşım yöntemi (otomobil, bisiklet ya da kaykay) açısından ölçülen uzaklıklar arasında ayrım yaparak göreceli konumların tamamen farklı haritalarını oluşturabiliriz, hatta şebekelere ve topolojik ilişkilere (posta dağıtan postacı için en uygun güzergâh ya da ana dağıtım üsleri aracılığıyla çalışan hava yolu sistemi) bakarak mekânsal sürekliliklerı koparabiliriz. Dünya yüzeyinde karşılaşılan farklı uzaklık etkenleri nedeniyle, iki nokta arasındaki (zaman, maliyet, enerji harcaması açısından ölçülen) en kısa mesafenin efsanevî kuş uçuşu yönteminde olduğu gibi verilmesinin zorunlu olmadığını biliyoruz. Dahası, gözlemcinin görüş açısı da kritik bir rol oynar. Ünlü Steinberg karikatürünün betimlediği gibi, New Yorklunun dünyaya tipik bakışı, Hudson Irmağı'nın batısındaki ya da Long Island'ın doğusundaki araziler düşünülünce, çok hızlı silikleşir.

Tüm bu görecelikler bireyleşme ya da denetim kapasitesini mutlaka azaltmaz, ama düşünülmekte olan belirli olgular ve süreçler için özel kuralların ve yasaların gerekliliğine işaret eder. Ölçülebilirlik ve hesaplanabilirlik daha karmaşık bir hâl alır. İçinden seçim yaptığımız çoklu geometriler vardır. Mekânsal çerçeve ne ve kim tarafından göreceleştirildiğine bağlı olarak

değişir. Gauss, yerkürenin kavisli yüzeyi üstünde doğru ölçüm yapmayla ilgili sorunları çözmek için Öklid dışı küresel geometrinin kurallarını ilk olarak belirlediği zaman, yeryüzünün herhangi bir kısmının kusursuz biçimde ölçeklenmiş bir haritasının imkânsız olduğunu öne süren Euler'in bu tezini de doğruladı. Eğer haritalar yönleri doğru temsil ediyorsa, o zaman alanları yanlış gösterir (Mercator haritasında Grönland Hindistan'dan büyük görünür). Einstein, tüm ölçme biçimlerinin gözlemcinin bakış (referans) çerçevesine bağımlı olduğuna işaret ederek, bu savı daha da ileri taşıdı. Fiziksel evrende eşanlılık fikrini terk etmemiz gerektiğini bize öğretti. Işık hızında işleyen zamansal süreçleri incelerken uzayın kavisliliği gibi olguları incelemenin kesin araçlarını getirme başarısı da elbette Einstein'a aitti (Osserman, 1995). Ama Einstein'ın şemasında, zaman sabit kalırken, mekân belirli gözlemlenebilir kurallara göre bükülür. Bununla birlikte, farklı alanlardan gelen anlayışları daha birleşik bir uğraşı alanı içinde bütünleştirmeye çalıştığımızda güçlükler ortaya çıkar. Ekolojik sistemler yoluyla enerji akışını temsil etmek için gerekli olan mekânsal-zamansal çatı, küresel finans pazarları yoluyla sermaye akışının mekânsal-zamansal çatısıyla uyuşmayabilir. Sermaye birikiminin mekânsal-zamansal ritimlerini anlamak, küresel iklim değişikliğini anlamak için gerekli olan çerçeveden oldukça farklı bir çerçeve gerektirir. Üstesinden gelinmeleri güç olsa bile, böyle ayrışmalar ille de dezavantaj oluşturmaz, ama bunların neyi ifade ettiklerini kavramamız koşuluyla. Farklı mekânsal-zamansal çatılar arasında karşılaştırma yapılması siyasal seçim sorunlarına ışık tutabilir (örneğin, finansal akışların belirlediği mekânsal-zamansal çerçeveye mi, yoksa onların bozacağı ve bozduğu ekolojik süreçlerin mekânsal-zamansal çerçevesine mi yakınlık duyuyoruz). Aynı zamanda da sermaye birikimi süreçlerinin, hem devir zamanını hızlandırma hem de mesafe engellerini kaldırma dürtüsünü işe koşarak, dünya pazarında nasıl zaman-mekân sıkışması yarattığını da daha açık seçik olarak görürüz (Harvey, 1989, Kısım III).

İlişkisel mekân kavramı çoğu kez Leibniz'le ilişkilendirilir; Leibniz, Clarke'a (fiilen Newton'un dublörü) yazdığı ünlü mektuplar dizisinde, Newton'un kuramları için öylesine merkezî önem taşıyan mutlak mekân ve zaman görüşüne var gücüyle karşı çıktı.[2] Birincil karşı çıkışı tanrıbilimsel nitelikteydi. Newton sanki Tanrı'nın bile belirli bir mekân ve zaman türünün yaratıcısı olmaktan çok mutlak mekânın ve zamanın içinde yer aldığı görüntüsünü veriyordu. İlişkisel görüşte, madde ve süreçler mekân-zamanın *içinde* var olmazlar, hatta onu kalıba koymazlar (göreceli mekân-zaman örneğinde olduğu gibi). Mekân ve zaman maddede ve süreçte içselleştirilir. Bu nedenle, mekânı zamandan çözüp ayırmak olanaksızdır. Bu ikisi mekânzaman olarak kaynaşır (tire kaybolur). Bu ilişkisel mekânzaman anlayışı içsel ilişkiler düşüncesini ima eder (bu düşünce Ollman'ın diyalektiğinde temel bir kategoridir, ama o bile bunun mekânsal-zamansal anlamlarına ilişkin herhangi bir özgül irdelemeden kaçınır; Ollman 1992, 2003). Mekânın bir noktasındaki bir olay ya da bir şey yalnızca o noktada var olanlara gönderme yapılarak anlaşılamaz. Geçmişte, şimdi ve hatta gelecekte etrafında olan biten başka her şeyi içselleştirir (tıpkı tartışmak üzere bir odada toplanmış bireylerin dünyadan edinip biriktirmiş oldukları çok geniş deneyimsel verileri beraberlerinde getirmeleri gibi). Hiç benzeşmeyen çok çeşitli etkiler belirli bir noktada (örneğin, bir toplantı odasında) pıhtılaşarak o noktanın mahiyetini tanımlar. Bu sava göre, özdeşlik, mutlak mekândan edindiğimiz özdeşlik duygusundan oldukça farklı bir şeyi ifade eder. Aslında, bireyleşme ve özdeşlik nesnel olmakla birlikte ayrımsız ve maddesiz bir hâl alır. İlk bakışta bu anlayışın Marksist kuram çerçevesinde sindirilmesi oldukça güç görünür. Ama daha sonra açıklayacağım gibi, bu anlayış Marksçı değer kavramı için temel niteliktedir. Şu an için yalnızca ilişkisel anlayışın büyük anlam taşıdığı birçok alana değinmekle yetineceğim. Whitehead'le birlikte, düşüncenin nerede yerleşmiş olduğunu sorarsak, o zaman maddî

2 Bunun bir kısmını Harvey,1996'da, özellikle de bölüm 10'da değerlendirdim.

bir yanıt bulmakta çok zorlanırız. Örneğin, bir kişinin düşüncelerini saptamak için onun beynini kesip biçemeyiz. Ama düşünceler maddî olmasa bile, çoğunlukla maddî ve nesnel sonuçlar doğurur. Bu nedenle, ilişkisellik en başta maddî olmayan (toplu anılar gibi) ama nesnel olan olaylarla ve olgularla alâkalıdır.

İlişkisel bir mekânzaman dünyasına ne denli yaklaşırsak, ölçüm de o denli problemli hale gelir. Ama mekânzamanın ancak belirli geleneksel yollarla ölçülebilirse ve nicelenebilirse var olduğunu farz etmek niye? Bu bizi olguculuğun, görgülcülüğün ve geleneksel maddeciliğin ölçülebilir olanların ötesindeki mekânsal ve zamansal kavramlara ilişkin yeterli anlayışlar geliştirmedeki başarısızlığı (belki daha iyi bir ifadeyle, sınırlamaları) konusunda bazı ilgi çekici yorumlara götürür. Bir şekilde, ilişkisel mekânzaman anlayışları bizi matematiğin, şiirin ve müziğin birbiriyle kaynaştığı bir noktaya götürür. İşte bu, bilimsel (estetik değil) bir bakış açısıyla, olgucu ya da basit maddeci bir eğilime sahip olanların nefretini çeker. Mekânın gerçek ve mutlak ama ancak sezgilerle erişilebilir olduğunu kabul eden Kant, mekân kavramını Estetik Yargı kuramıyla bütünleştirerek Newton ile Leibniz arasında köprü kurmaya çalışır. Ama Leibniz'in yalnızca bir sibermekân gurusu olarak değil, zihin-beyin sorunlarına ve kuvantum kuramı formülasyonlarına yönelik daha diyalektik yaklaşımlarla ilişkisi olan kurucu bir düşünür olarak da popülerliğe ve anlamlılığa geri dönüşü, Kantçı uzlaşmanın ötesine olduğu kadar mutlak ve göreceli kavramlar ile onların kolaylıkla ölçülebilir niteliklerinin de ötesine geçmeyi gerektiren bir tür güdüye işaret eder. Ama ilişkisel alan son derece çetin ve üstünde çalışılması zor bir alandır. Örneğin Einstein bunu asla kabul edemedi ve kuvantum kuramını hayatının sonuna kadar yadsıdı. Bununla birlikte, yeteneklerini yıllar içinde ilişkisel düşünüş olasılıklarını yorumlamaya uygulamış olan birçok düşünür vardır. Alfred North Whitehead ilişkisel görüşün gerekliliğinden büyülenmiş ve onu ilerletmek için büyük çaba göstermiştir (Fitzgerald 1979). Benzer biçimde, Deleuze de gerek Leibniz

üzerine yorumlarında (Leibniz'in çalışmalarındaki kat matematiği ve barok mimarlık üzerine yorumlarıyla birlikte) gerekse Spinoza üzerine yorumlarında bu fikirlerden çok yararlanmıştır (Deleuze 1992). David Bohm'un kuvantum kuramına yönelik araştırmaları ağırlıklı olarak ilişkisel düşünüş üstüne odaklanır (Bohm 2002; Hiley ve Peat, 1991).

Ama çalışan bir coğrafyacı olarak, mekânzamana ilişkisel biçimde yaklaşmayı niçin ve nasıl yararlı bulayım? Yanıt oldukça yalındır: Kentsel süreçlerde ortak anıların siyasal rolü gibi belirli konular vardır ki, bunlara ancak bu yolla yaklaşılabilir. Siyasal ve ortak anıları şu ya da bu mutlak mekâna tıkıştıramam (açıkça onları bir ağ ya da harita üstüne yerleştiririm) ya da onların dolaşımını, ne denli incelikle geliştirilmiş olursa olsun göreceli mekân-zamanda fikirlerin dolaşımıyla ilgili kurallara göre anlayamam. Eğer Paris'teki Kutsal Kalp Kilisesi'nin (Basilique du Sacré-Cœur), Tiananmen Meydanı'nın ya da "Sıfır Noktası"nın *ne anlama* geldiği sorusunu sorarsam, bir yanıt arayabilmemin tek yolu ilişkisel olarak düşünmemdir (Harvey 2003). Ve az sonra göstereceğim gibi, ilişkisel perspektifleri işe koşmaksızın Marksçı ekonomi-politiği anlamak olanaksızdır.

Öyleyse mekân (mekân-zaman ve mekânzaman) mutlak mı, göreceli mi, yoksa ilişkisel midir? Bu sorunun ontolojik bir yanıtının olup olmadığını açıkçası bilmiyorum. Kendi çalışmalarımda, mekânı bunların her üçü olarak görürüm. Bu sonuca 30 yıl önce vardım ve fikrimi değiştirmemi gerektirecek belirli bir neden bulmuş (ya da herhangi bir sav işitmiş) değilim. O zamanlar şöyle yazmıştım:

> Mekân kendi başına ne mutlak, ne göreceli ne de ilişkiseldir, ama koşullara bağlı olarak bunlardan birisi ya da aynı anda hepsi olabilir. Mekânın doğru kavramsallaştırılması sorunu, buna ilişkin insan pratiği yoluyla çözülür. Başka bir deyişle, mekânın mahiyeti konusunda ortaya çıkan felsefî sorunların hiçbir felsefî yanıtı yoktur; yanıtlar insan pratiğinde yatar. Bu nedenle, 'Mekân nedir?' sorusunun yerini, 'İnsan pratiğinin

> farklı biçimleri mekânla ilgili nasıl farklı kavramsallaştırmalar yaratır ve bunlardan nasıl faydalanır?' sorusu alır. Örneğin mülkiyet ilişkisi, içinde tekelci denetiminin işleyebileceği mutlak mekânlar yaratır. İnsanların, malların, hizmetlerin ve bilgilerin hareketi göreceli bir mekânda meydana gelir, çünkü mesafe etkenini alt etmek zaman, para, enerji vb. gerektirir. Arazi parselleri de bundan yarar sağlar, çünkü diğer parsellerle ilişkiler içerir ... ilişkisel mekân insanın toplumsal pratiğinin önemli bir yönü olarak kira şeklinde kendine döner (Harvey 1973, 13).

Belli bir mekânsal çerçevenin bir diğerine ne zaman ve nerede tercih edilebileceğine karar vermek için kurallar var mıdır? Yoksa bu seçim keyfî midir, insan pratiğinin heveslerine mi tabidir? Kavramlardan birini ya da diğerini kullanma kararı elbette inceleme altındaki olguların mahiyetine bağlıdır. Mülk hudutlarına ve sınır belirlemelerine ilişkin sorunlar için mutlak kavrayış kesinlikle yeterli olabilir, ama Tiananmen Meydanı'nın, Sıfır Noktası'nın ya da Kutsal Kalp Kilisesi'nin ne olduğu konusunda bana zerre kadar yardımcı olmaz. Bu nedenle, mutlak, göreceli ya da ilişkisel bir bakış çerçevesi seçmeyle ilgili gerekçelere şöyle bir değinmeyi (içsel bir yoklama olarak bile olsa) yararlı görüyorum. Dahası, kendi pratiğimde, bunlar arasında işlerlikte olan bir tür hiyerarşinin bulunduğunu, öyle ki ilişkisel mekânın göreceliyi ve mutlağı kucaklayabildiğini, göreceli mekânın mutlağı kucaklayabildiğini, ama mutlak mekânın salt ve düpedüz mutlak olduğunu farz ederken buluyorum kendimi. Ama bu görüşü kuramsal olarak savunmak şöyle dursun, işe yarar bir ilke olarak bile kendimden emin şekilde ileri sürmem. Bu üç kavramı birbiriyle diyalektik bir gerilim içinde tutmayı ve aralarındaki sürekli etkileşim vasıtasıyla düşünmeyi ilke olarak çok daha ilgi çekici buluyorum. Sıfır Noktası, göreceli mekân-zamanda ve ilişkisel mekânzamanda bulunmasıyla aynı anda bir mutlak mekândır. Buradan birinci ön belirlemeyi çıkarıyorum: Mekân ve zamanın diyalektiği mutlak, göreceli ve ilişkisel kavramlarının her üçünün de birbiriyle diyalektik bir gerilim içinde tutulmasını gerektirir.

İkinci (Lefebvreci) boyut

Lefebvre, insan uygulamalarına ilişkin mülahazalardan yola çıkarak mekânsallığı anlamanın oldukça farklı bir boyutunu kurar (Lefebvre, 1991). Lefebvre (Cassirer'den neredeyse kesinlikle yararlanarak, ama Fransız aydın çevrelerinde alışılmış olduğu üzere hiç ona atıfta bulunmaksızın; *bkz.* Cassirer, 1944) üç parçalı bir bölümleme türetir: maddî mekân (fiziksel dokunmaya ve duyuma açık algı ve deneyim mekânı); mekânın temsili (kavrandığı ve temsil edildiği şekliyle mekân) ve temsil mekânları (duyumların, imgelemin, coşkuların ve günbegün yaşayış biçimimizle bütünleştirilen anlamların yaşanılan mekânı).

Biz insanlar için, maddî mekân oldukça basit olarak maddeyle aramızdaki dokunsal ve duyusal etkileşimin gerçekleştiği dünyadır, fiziksel ve duyusal deneyim mekânıdır. O dünyadaki öğeler, anlar ve olaylar belirli niteliklerin maddeselliğinden oluşur. Ne var ki, bu dünyayı nasıl temsil ettiğimiz bütünüyle farklı bir konudur. Çoğunlukla, maddî gerçekliklerle bağlantılı mekânsal ve zamansal niteliklerin doğru olmasa bile uygun bir yansımasını bulmaya çabalarız. Bunu yapmak için soyutlamayla temsiller (sözcükler, çizimler, haritalar, şekiller, resimler, geometri ve başka matematiksel formülasyonlar vb.) üretiriz. Maddesellik ile temsil arasındaki uygunluk her zaman sorgu konusu olmuştur ve çoğu kez tehlikeli yanılsamalarla yüklüdür. Ama Benjamin gibi diğer Marksistlerle birlikte Lefebvre de materyalist bir dünyada yüzüp duran maddî atomlar olarak yaşamadığımızda ısrar eder; imgelemlerimiz, korkularımız, heyecanlarımız, psikolojilerimiz, hayallerimiz ve düşlerimiz de vardır (Benjamin, 1999). Bunlar, Lefebvre'nin oldukça hantal bir ifadeyle temsil mekânları dediği şeyi oluşturur. Bu, biz insanların dünyadaki – fiziksel, duygusal ve coşkusal olarak– yaşayış biçimimizi betimler. Ayrıca, şiirsel imgeler, fotoğraf kompozisyonları ve sanatsal rekonstrüksiyonlar yoluyla, bu mekânın maddî olduğu kadar coşkusal ve duygusal olarak yaşanış biçimini temsil etmeye de çabalarız. Bir düşün, bir hayalin, gizli bir özlemin, yitik bir anı-

nın, hatta bir sokakta yürürken hissettiğimiz tuhaf ürpertinin ya da irkilmenin tuhaf mekânzamansallığı, nihayetinde mutlak bir mekân ve zamanda daima cismani bir varlığı sahip olan sanat yapıtları aracılığıyla temsil edilebilir.

Dolayısıyla, Lefebvre'ye göre, mekânı deneyimleriz, mekânı kavramsallaştırıp temsil ederiz ve mekânı yaşarız. Ele aldığımız mekânsal terimlerin ilk üç parçalı bölümlemesinde olduğu gibi, Lefebvre'nin üç kategorisini hiyerarşik biçimde düzenlenmiş olarak düşünmek insana kolay geliyor, ama burada da üç kategoriyi diyalektik gerilim içinde tutmak en uygun yaklaşım gibi görünüyor. Mekânın ve zamanın ifade ediliş biçimi mekânsal düzenlemeye ilişkin fiziksel ve maddî deneyime bir dereceye kadar aracılık eder. Dalgaların arasında yüzen okyanus bilimci/fizikçi, o dalgaları, Walt Whitman'a hayran bir şairden ya da Debussy'yi seven bir piyanistten farklı şekilde deneyimler. Patagonya hakkında bir kitap okumamız, yazılı sözcüklerin yarattığı beklentiler ile ayaklarımız gerçekten toprağa basınca hissettiklerimiz arasında oldukça büyük bir bilişsel uyumsuzluk olsa bile, oraya yolculuk yaptığımızda o yeri nasıl deneyimleyeceğimizi büyük olasılıkla etkileyecektir. Benzer biçimde, gündelik yaşantılarımızı sürdürürken bizi sarıp sarmalayan temsilî mekânlar ve zamanlar da hem doğrudan deneyimlerimizi hem de temsilleri yorumlayışımızı ve anlayışımızı etkiler. Gündelik yaşantıyla bütünleşmiş mekânsal düzenlemelerin maddî niteliklerine dikkat bile etmeyebiliriz, çünkü sorgulanmayan rutinlere sarılırız. Yine de bu gündelik maddî rutinler aracılığıyladır ki, mekânsal temsillerin nasıl işlediğine ilişkin belirli bir duygu ediniriz ve kendimiz için belirli temsilî mekânlar kurarız (örneğin, tanıdık bir semtte oluşan güvenlik duygusu ya da kendini "evinde" hissetme). Ancak bir şeyler çarpıcı biçimde yerli yerinde görünmediği zaman fark ederiz. Benim düşünceme göre, anlamaya katkı sağlaması açısından her bir öğeyi mekân ve zaman deneyiminde ayrı bir an olarak billurlaştırmak faydalı olsa bile, gerçekten önem taşıyan husus kategoriler arasındaki diyalektik ilişkidir.

Mekânla ilgili bu düşünüş biçimi sanat ve mimarlık yapıtlarını yorumlamama yardım ediyor. Munch'ın *Çığlık* (*The Scream*) tablosu gibi bir resim maddî bir nesnedir, ama ruhsal durum (Lefebvre'deki temsilî mekân ya da yaşanılan mekân) bakış açısından işlev görür ve belirli bir dizi temsil şifresi (mekânın ya da algılanan mekânın temsil edilmesi) yoluyla, Munch'ın o mekânı nasıl yaşadığı hakkında bize bir şeyler söyleyen fiziksel bir biçime (resmin bizim gerçek fiziksel deneyimimize açık olan maddî mekânına) bürünmeye girişir. Munch sanki bir tür dehşet verici karabasan, onu çığlık çığlığa uyandıran türden bir karabasan görmüştür. Ve yaşadığı duygudan bir şeyleri fiziksel nesne aracılığıyla iletmeyi başarmıştır. Çağdaş sanatçıların birçoğu, mültimedya ve kinetik tekniklerinden yararlanarak, mekân-zamanı deneyimlemenin çeşitli biçimlerini birleştiren deneysel mekânlar yaratmaktadır. Örneğin, Judith Barry'nin Üçüncü Berlin Çağdaş Sanat Bienali'ne yaptığı katkı, bienalin tanıtıcı kitapçığında şöyle anlatılıyor:

> Judith Barry özel ve kamusal mekânların, medyanın, toplumun ve cinslerin kullanımını, kuruluşunu ve karmaşık etkileşimini sorguluyor. Onun yerleştirme (enstalasyon) çalışmalarının ve kuramsal yazılarının temaları, kendilerini tarihsel belleğe, kitle iletişimine ve algıya hitap eden bir gözlem alanına oturtuyor. Barry, izleyicinin imgelemi ile medyanın ürettiği mimari arasındaki bir uzamda imgesel mekânlar, dünyevî gerçekliğe ilişkin yabancılaşmış betimlemeler yaratıyor. ... *Voice-Off* adlı yapıtta ... izleyici sergi mekânının klostrofobik tıkış tıkışlığının içine giriyor, yapıtın derinliklerine iniyor ve yerleştirmenin içinde gezinmeye zorlanıyor, yalnızca sinematik izlenimler değil, sinema-estetik izlenimler de yaşıyor. Bölünmüş projeksiyon mekânı farklı seslerle temas kurma olanağı sunuyor. İtici bir güç olarak seslerin kullanılması ve işitilmesi, ruhsal gerilimin -özellikle projeksiyonun erkek tarafındaki- yeğinliği bu elle tutulmaz ve gelip geçici nesnenin doğasındaki gücü iletiyor. Sesler, onların içinden geçerken insanın nasıl değişebildiğini, onları denetim altına almaya nasıl çabaladığını ve artık işitilmez olduklarında hissettiği kaybı seyircilere gösteriyor. (2004, 48-9)

Mekân ve zamanın nihaî diyalektiği

Barry'nin yapıtına ilişkin bu betimlemede, Lefebvreci kategorilerin gözden kaçırdığı ve bizi yeniden mutlak mekân ile zaman (serginin sıkışık fiziksel yapısı), göreceli mekân-zaman (ziyaretçinin mekân boyunca ardışık hareketi) ve ilişkisel mekânzaman (anılar, sesler, ruhsal gerilim, elle tutulamazlık ve gelip geçiciliğin yanı sıra klostrofobi) arasındaki ayrımlara götüren pek çok şey vardır. Ama Lefebvreci kategorileri de bir yana atamayız. Onun kurduğu mekânlar maddî, kavramsal ve yaşanmış boyutlara sahiptir.

Bu nedenle, kuramsal bir sıçrama yapmayı öneriyorum: Lefebvre'nin üç parçalı olarak tanımladığı deneyimlenen, kavramsallaştırılan ve yaşanılan mekân bölümlemesinin karşısına mekân-zamanın mutlak, göreceli ve ilişkisel olarak üç katlı bölümlemesini koyalım. Sonuçta üçe üçlük bir matris (dizey) elde ederiz (Şekil 7.1).

	Maddî Mekân (Deneyimlenen)	Mekân Temsilleri (Kavranan)	Temsil Mekânları (Yaşanılan)
Mutlak Mekân ve Zaman			
Göreceli Mekân-zaman			
İlişkisel Mekânzaman			

Şekil 7.1 Olası mekân-zamansallıkların matrisi (dikkat edilirse, ilk satır boyunca girintiler açık olarak tayin edilebilir, ikincisi boyunca çoklulaşır, üçüncüsü boyunca ise belirsiz ve soyut bir hâl alır).

Matris içindeki kesişme noktaları mekânın, mekân-zamanın ve mekânzamanın anlamlarını kavramanın farklı biçimlerini ortaya koymaktadır. Burada olasılıkları kısıtlamakta olduğum,

çünkü matris olarak temsil biçiminin kendi kendini mutlak mekânla sınırladığı söylenerek yerinde bir itirazda bulunulabilir. Bu tamamen geçerli bir itirazdır. Burada temsil amaçlı bir uygulama (kavramsallaştırma) ile uğraştığım sürece, gerek deneyimlenen gerekse yaşanılan mekânsallık bölgelerini de hakkıyla ele alamam. Bu nedenle, oluşturduğum matris ve onu kullanabilme biçimim, tanımı gereği, sınırlı bir açığa vurma gücüne sahiptir. Ama bütün bunları kabul etmekle birlikte, verilen matris içindeki farklı kesişme noktalarında ortaya çıkan bileşimleri dikkate almayı faydalı buluyorum, yani bunu bir bitiş noktası olmaktan çok bir başlangıç noktası olarak görüyoruz.

Mutlak mekânda temsilin taşıdığı değer, olguları büyük bir açıklıkla bireyleştirmemize olanak tanımasıdır. Birazcık imgelem gücüyle, matris içinde belirlenen tüm noktalar boyunca diyalektik olarak düşünmek ve böylelikle, her bir noktayı tüm diğerlerinin bir içsel ilişkisi olarak tasarlamak olanaklıdır. Kategoriler matrisini soldan sağa ve aşağıya doğru okuyarak karmaşık bileşim senaryoları tasarlamayı yararlı buluyorum. Bu, kişinin kendisini salt bir tane mekânsal ve mekânsal-zamansal düşünüş biçimiyle sınırlamasının olanaksızlığını kanıtlar. Mutlak mekânda gerçekleştirilen eylemler ancak ilişkisel bağlamda bir anlam taşır. Bu nedenle, daha da ilginç olan, çizelgedeki uğrakların daha apaçık bir diyalektik gerilim içinde oldukları durumdur. Örnekle açıklayayım.

Manhattan'daki "Sıfır Noktası" olarak bilinen yer hangi mekânda ya da mekânzamanda yer alır ve bu bizim o yerle ve orada ne inşa edilmesi gerektiğiyle ilgili anlayışımızı nasıl etkiler? Elbette burası maddî olarak yeniden inşa edilebilecek bir mutlak mekândır ve bu amaçla mühendislik hesaplamaları (Newtoncu mekaniğin kılavuzluğuyla) ve mimarî tasarımlar yapılmalıdır. Bu yerin istinat duvarları ve yük taşıma kapasitesi hakkında pek çok tartışma vardır. Mekânın, şu ya da bu türden bir maddî yapıya bir kez dönüştürülünce, nasıl yaşanabileceği yanında nasıl kavramsallaştırılabileceği ve deneyimlenebileceği konusundaki

Estetik Yargılar da etkili olur. Sorun, fiziksel mekânı duygusal bir etki yaratacak biçimde düzenlemek ve bu arada da mekânın nasıl yaşanabileceğine ilişkin belirli (duygusal ve estetik olduğu kadar ticarî) beklentilere yanıt vermektir. Mekân bir kez inşa edilince, buranın yeniden inşasıyla güdülen amaçları yorumlamamıza yardımcı olan temsil edici biçimler (söz gelimi gezi rehberleri ve planlar) mekânın deneyimlenmesine aracılık edebilir. Ama tek başına mutlak mekân boyutunda diyalektik olarak hareket etmek, diğer mekânsal-zamansal çerçevelere hitap edilmesinden kaynaklanan sezgiler kadar doyurucu değildir. Kapitalist geliştiriciler bu yerin göreceli konumunun iyice farkındadırlar ve vaat ettiği ticari gelişim olanaklarını değerlendirirken, mübadele ilişkilerini ve buraya ticari değerini veren burayla bağlantılı sermaye akışlarını esas alan bir mantık kullanmaktadırlar. Bu yerin merkeziliği ve Wall Street'in komuta-kontrol işlevlerine yakınlığı önemli niteliklerdir ve yeniden inşa sürecinde ulaşım olanakları artırılabilirse, çok daha iyi olur, çünkü böylece arazi ve mülk değerleri artabilir. Geliştiricilerin gözünde bu yer salt göreceli mekân-zaman *içinde* var olmakla kalmaz: Buranın yeniden tasarlanması, mutlak mekânların ticari değerini (örneğin hava limanlarına erişimi kolaylaştırarak) yükseltecek biçimde göreceli mekân-zamanı dönüştürme olanağı da sunar. İnşaat bölgesindeki sabit sermaye yatırımlarına uygulanacak amortisman oranı ve faiz/reeskont oranı konusundaki mülâhazalar zamansal ufka ağırlığını koyacaktır.

Ama yalnızca bu mutlak ya da göreceli mekânsal-zamansal bakış açılarıyla düşünülmesine ve inşaat yapılmasına karşı, orada öldürülenlerin ailelerinin öncülüğünde halktan itirazların yükseleceği de neredeyse kesindir. O yerde ne inşa edilirse edilsin, bireysel ve ortak bellekle ilgili bir şeyler ifade eder. Bellek maddî değildir, nesnel ve dolayısıyla da ilişkiseldir. Toplumun ve ulusun anlamları hakkında olduğu kadar gelecekteki olasılıklar (hatta belki ebedi hakikatlere ilişkin bir umut) hakkında bir şeyler söylenmesi yönünde baskılar da muhtemelen olacaktır.

Bu yer, dünyanın geriye kalanıyla ilişkisel mekânsal bağlantılılık sorununu da göz ardı edemez. Yerel ve kişisel bir trajedi olarak deneyimlenmiş olan bir şey, her şeyi yerle bir eden o kısa anda belirli bir alanda öylesine güçlü biçimde yoğunlaşmış olan uluslararası güçlere ilişkin bir anlayışla bağdaştırılabilir mi? 1980'li ve 1990'lı yıllar boyunca ABD hegemonyasının her yerde öylesine bencilce uygulanış biçimine karşı dünyanın geriye kalanında hissedilen yaygın kızgınlığı o mekânda hissedebilecek miyiz? Afganistan'da Sovyet işgalini sabote etmek için Taliban'ın yaratılmasında ve desteklenmesinde Reagan yönetiminin kilit bir rol oynadığını, aslında ABD'nin yandaşı olan Usame bin Ladin'in Suudi Arabistan'daki çürümüş rejime verdiği destek nedeniyle ABD'ye düşman kesildiğini bilebilecek miyiz? Yoksa ABD'den nefret eden, savunduğu tüm özgürlük ve serbestlik değerleri nedeniyle ABD'yi yok etmek isteyen bir yerlerdeki korkak, yabanıl ve kötü "ötekiler"e ilişkin nutuklardan başka bir şey işitmeyecek miyiz? Bu olayın ve yerin ilişkisel mekânzamansallığı yeterince gayretle kazılırsa gün ışığına çıkarılabilir. Ama bunun temsil edilme ve maddileştirilme biçimi belirsizdir. Alınacak sonuç kesinlikle siyasal mücadeleye bağlı olacaktır. Yeniden inşanın nasıl bir ilişkisel mekânzaman getireceği konusunda en kıran kırana savaşların verilmesi de gerekecektir. Kapitalist geliştiriciler, söz gelimi meydan okuma ifade eden upuzun bir fallik sembol dikerek, esin verici (11 Eylül'de öylesine ağır bir darbe alan küresel kapitalizmin siyasal-ekonomik sisteminin gücünü ve yıkılmazlığını vurgulayan) simgesel ifadelerle dünyevî ticari kaygılarını birleştirmekten geri durmazlar. Onlar da ilişkisel mekânzamanda kendilerini ifade etme gücü ararlar. Ama araştırılması gereken her türden başka ilişkisellikler vardır. Saldırıyı yapanlar hakkında neler bileceğiz ve nereye kadar bağlantı kuracağız? O yerde ne inşa edilirse edilsin, orası dünyada ilişkisel bir varlığa sahiptir, öyle de olacaktır ve bu varoluşun nasıl işlediğini düşünmek önemlidir: Bu, ABD küstahlığının bir simgesi olarak

mı, yoksa küresel şefkatin ve anlayışın bir işaret olarak mı yaşanacaktır? Böyle konuları ele almak için ilişkisel bir mekânzaman kavrayışını kucaklamamız gerekir.

Marksçı kuramda mekân ve zamanın diyalektiği

Bütün bunların Marksçı kuramla nasıl bir ilişkisi vardır? Bir gözlemimle başlayayım: Marksist gelenek böyle sorunlarla derinlemesine uğraşmamıştır ve bu genel eksiklik (elbette pek çok istisnası olmasına karşın) dönüştürücü politikanın belirli türlerine ilişkin olanakların kaybı anlamına çoğunlukla gelmemiştir. Eğer, örneğin, sosyalist gerçekçi sanat imgelemi yakalamayı başaramazsa ve geçmiş komünist rejimlerde ulaşılan anıtsallık esinden öylesine yoksunsa, eğer planlanmış topluluklar ve komünist kentler çoğu kez dünyaya öylesine ölü görünüyorsa, o zaman bu problemle eleştirel olarak cebelleşmenin bir yolu, komünist projenin mekân ve mekânzaman hakkında içerdiği düşünüş biçimlerine ve bunların sosyalist planlama uygulamalarında oynamış olabilecekleri gereksiz yere sınırlayıcı, kısıtlayıcı rollere bakmak olurdu.

Marksist gelenek içinde böyle sorunlar hakkında pek fazla açık tartışma yapılmamıştır. Oysa Marx'ın kendisi ilişkisel bir düşünürdür. 1848'deki gibi devrimci durumlarda, Marx, bellek olarak geçmişin yaşayanların beynine bir karabasan gibi çökebileceği kaygısını dile getirmiş ve gelecekteki devrimci şiir sanatının o zamanda ve orada nasıl kurulabileceği sorununu açık sözlülükle ortaya koymuştur (1963). O zamanlar Marx, Cabet'ten komünist eğilimli yandaşlarını yeni dünyaya götürmemesini de içtenlikle istemiştir. Marx'ın çekincesi, İkarialıların orada eskinin deneyiminden içselleştirilmiş olan tutumları ve inançları tekrar ekmekten öteye gitmeyecekleriydi. Marx, onların iyi birer komünist olarak Avrupa'da kalmalarını ve "dünyanın bize ait küçük köşesi"nde kotarılan devrimin etrafındaki küresel güçlere kurban gitmesi tehlikesi her zaman var olsa bile, o mekândaki

devrimci dönüşüm içinde savaşmalarını salık veriyordu (*bkz.* Marin 1984).

Dahası, Thompson'ın, Williams'ın ve başkalarının yapıtlarında farklı düzeylerde de olsa mekânzamansallığın değerlendirildiğine tanık oluyoruz (Thompson 1967; Williams, 1989). Williams'ın *Kara Dağların İnsanları* (*People of the Black Mountains*) adlı romanında mekânzamanın ilişkiselliği merkezî bir yer tutar. Williams anlatıyı birbirine bağlamak için bunu kullanır ve farklı mekânzaman algılarıyla birlikte gelen farklı bilme biçimlerini dolaysız olarak vurgular:

> Eğer yaşamlar ve yerler ciddi olarak araştırılıyor olsaydı, yaşamlara ve yerlere güçlü bir bağlılık kesinlikle aranırdı. Polistiren model ile onun dokusal ve kuramsal eş değerlileri, inşa edilmiş ve benzetilmiş oldukları maddeden farklı halde kaldılar. ... Onun kitaplıktaki kitapları ve haritaları ya da vadideki evi, herhangi bir yerde, kanıtlara ve akılcı sorgulamaya dayalı bir toplulukta tercüme edilebilecek bir ortak tarihi içeriyordu. Ne var ki o, farklı türden; inadına yerli ve yerel, yine de kayıt ve analizin yerini dokunuşun ve enginliğin aldığı, daha geniş bir ortak akışın ötesine ulaşan; anlatı olarak tarihin değil, yaşamlar olarak öykülerin olduğu bir zihnin kendini duyurması için dağlara yürümek zorundaydı (1989, 10-12).

Williams'a göre, ilişkisellik dağlara yürüyünce yaşama kavuşur. Arşiv kullanılarak oluşturulandan tamamen farklı bir duyarlılığı ve duyguyu merkeze koyar. İlginçtir, Williams yalnızca romanlarında bu probleme eğilebiliyor gibi görünmektedir. Öyleyse, mekân ve mekânzamanın diyalektiği konusunda ana çizgileriyle verdiğim daha geniş perspektifler Marksçı kuramı okumamıza, yorumlamamıza ve kullanmamıza nasıl daha yakından entegre edilebilir? Çekincelerle ve nüanslarla ilgili tüm kaygıları bir yana bırakarak, olabildiğince en açık ifadelerle bir tez ortaya koyayım.

Kapital'in birinci bölümünde Marx kullanım değeri, mübadele değeri ve değer olarak üç kilit kavramı tanıtır. Kullanım

değeriyle ilişkili her şey mutlak mekân ve zaman alanında yer alır. Bireysel işçiler, makineler, mallar, fabrikalar, yollar, evler ve fiili emek süreçleri, enerji harcamaları ve benzer şeylerin tümü Newtoncu mutlak mekân ve zaman çerçevesi içinde kendi başlarına bireyselleştirilebilir, tarif edilebilir ve anlaşılabilir. Mübadele değeriyle ilişkili her şey göreceli mekân-zamanda yer alır, çünkü mübadele, malların, paranın, sermayenin, emek gücünün ve insanların zamanda ve mekânda hareket etmelerini beraberinde getirir. Önemli olan dolaşımdır, sürekli devinimdir. Bu nedenle mübadele, Marx'ın gözlemlediği gibi, tüm (mutlak) mekân ve zaman engellerini aşıp geçer (1976, 209). İçinde gündelik yaşamlarımızı sürdürdüğümüz coğrafi ve zamansal koordinatları devamlı yeniden şekillendirir. Mutlak mekânda kontrol ettiğimiz kullanım değerlerine farklı anlamlar verir. Paranın ortaya çıkışıyla, bu "aşıp geçme", dünya pazarının (bir şey olarak değil, kesintisiz hareket ve etkileşim olarak anlaşılan) göreceli mekân-zamanı çapında daha da geniş ve daha da akışkan bir mübadele ilişkileri evrenini tanımlar. Kısacası, sermaye dolaşımı ve birikimi göreceli mekân-zamanda meydana gelir. Bununla birlikte, değer ilişkisel bir kavramdır. Bu nedenle, bağlantı noktası ilişkisel mekânzamandır. Değer, Marx'ın (biraz şaşırtıcı biçimde) belirttiği gibi, maddî değil, ama nesneldir. "Birer değer olarak malların nesnelliğine bir madde atomu girmez" (1976, 138; *ayrıca bkz.* 167). Sonuç olarak, değer, "ne olduğunu tarif eden bir yaftayla etrafta dolaşmaz", ilişkiselliğini meta fetişizmi içinde gizler (1976, 165-77). Ona yaklaşabilmemizin tek yolu, insanlar arasında maddî ilişkilerin yerleştiği (ürettiğimiz ve ticaretini yaptığımız şeyler aracılığıyla birbirimizle ilişkide bulunuruz) ve şeyler arasında toplumsal ilişkilerin kurulduğu (ürettiğimiz ve ticaretini yaptığımız şeyler için fiyatlar belirlenir) o özgül dünyadan geçer. Kısacası, değerler toplumsal ilişkilerdir ve bunlar her zaman maddî değil, ama nesneldir. Bunları yarattıkları etkiler dışında başka bir yolla ölçmek olanaksızdır (güçle ilgili bir toplumsal ilişkiyi ölçmeye kalkışın, daima başa-

rısız olduğunuzu görürsünüz). Değer, Marx'a göre, dünya pazarının mekânzamanındaki sermaye birikimi koşulları altında ya da onunla ilişkili olarak kurulmuş sayısız emek sürecinin tüm tarihsel coğrafyasını içselleştirir. Marx'ın en temel kavramının "maddî değil, ama nesnel" olduğunu görmek birçoklarını şaşırtır, çünkü Marx çoğunlukla maddî olmayan her şeye çok soğuk bakan bir maddeci olarak betimlenmiştir. Ama Marx, tarihi (ve benim eklememle, coğrafyayı) anlayışlarıyla bütünleştiremeyen bilim insanlarının maddeciliğini açıkça mahkûm eder. Geçerken belirteyim, değerin bu ilişkisel tanımı, dolaysız ve özcü bir değer ölçüsüyle ortaya çıkan tüm girişimleri çürütmese de tartışmalı hale getirir. Yineliyorum, toplumsal ilişkiler olsa olsa ancak yarattıkları etkilerle ölçülebilir.

Eğer Marksçı kategoriler konusunda yaptığım tanımlama doğruysa, bu tek başına herhangi bir mekânsal-zamansal çerçeveye öncelik tanınamayacağını gösterir. Tıpkı Marksçı kuramda kullanım değerinin, mübadele değerinin ve değerin diyalektik olarak iç içe örülmesinde olduğu gibi, üç mekânsal-zamansal çerçeve birbiriyle diyalektik gerilim içinde tutulmalıdır. Örneğin, mutlak mekânlardaki ve zamanlardaki sayısız yerde gerçekleştirilen somut emekler olmasaydı, ilişkisel mekânzamanda değer söz konusu olmazdı. Yine, göreceli mekân-zamanda küresel pazarı perçinleyen sayısız mübadele eylemi, sürekli dolaşım süreçleri olmasaydı, değer maddî değil, ama nesnel bir güç olarak ortaya çıkmazdı. Öyleyse değer, dünya pazarındaki somut emeklerin tüm tarihini ve coğrafyasını içselleştiren bir toplumsal ilişkidir. Dünya sahnesinde inşa edilen kapitalizme özgü toplumsal (münhasıran değilse de öncelikle sınıfsal) ilişkileri ifade eder. Yalnızca geçmiş "ölü" emeğin (inşa edilen çevrelere yatırılmış her şey dâhil sabit sermayenin) öneminden dolayı değil, değer biçiminde içselleştirilmiş proleterleştirme, ilkel birikim, teknolojik gelişmeler tarihinin tüm izlerinden dolayı da bunun içerdiği zamansallığı belirtmek son derece önemlidir. Her şeyden önce, emek gücünün değerinin belirlenmesine giren

"tarihsel ve ahlâkî öğeler"i tanımamız gerekir (Marx, 1976, 275). O zaman Marx'ın kuramının belirli bir şekilde işlediğini görürüz. Dokumacı mutlak bir mekân ve zamanda somut emek ortaya koyarak kumaşa değer (yani, hiçbir maddî ölçüsü olmayan ilişkisel bir belirleme olarak soyut emek) yatırır. Dünya pazarındaki koşullar o belirli mutlak mekân ve zamandaki bu etkinliği değersiz kılacak şekilde geliştiği için dokumacı kumaş üretmeyi bırakmak zorunda kaldığı ve fabrikası kapandığı zaman değer ilişkisinin nesnel gücü ortaya çıkar. Her ne kadar tüm bunlar apaçık gibi görünebilirse de, farklı mekânsal-zamansal çerçeveler arasında gelişen karşılıklı etkileşimin Marksçı kuramda tanınmamış olması çoğu kez kavram karışıklığı yaratır. Örneğin, "küresel-yerel ilişkiler" denilen şey konusundaki pek çok tartışma kavramsal kör dövüşü halini almıştır, çünkü içerdiği farklı mekânzamansallıklar anlaşılamamıştır. Sanki soyut bir dışsal güçmüş gibi, değer ilişkisinin fabrikanın kapanmasına neden olduğunu söyleyemeyiz. Dünya pazarındaki soyut bir toplumsal ilişki olarak değeri Meksika'daki somut emek sürecinin kapanmasına yol açacak biçimde dönüşüme uğratan şey, göreceli mekân-zamandaki mübadele süreçleri aracılığıyla Çin'de değişen somut emek koşullarıdır. "Küreselleşme" gibi popüler bir terim, değer biçimini ve sınıfsal ilişkilerle olan bağlantısını gözlerden gizlerken, aynı zamanda da tam bu şekilde ilişkisel olarak işlev görür. Küreselleşmenin yerini sorsak, maddî bir yanıt bulamayız.

Buraya kadar dikkatimi büyük ölçüde matrisin sol sütunu boyunca Marksçı kuramın diyalektik okunmasıyla sınırlı tuttum. Onun yerine matrisi baştan başa okumaya başlarsam ne olur? Emekçinin mutlak mekân ve zamandaki deneyimini irdelediğimizde, kullanım değerlerinin ve fabrikadaki somut emeğin maddiliği yeterince açıktır. Ama bu nasıl ifade edilmeli ve kavranmalıdır? Fiziksel tanımlamalar yapmak kolaydır, ama Marx, çalışmanın altyapısını oluşturan (ve doğrudan ölçülebilir olmayan) toplumsal ilişkilerin de kritik önem taşıdığını ısrarla

belirtir. Kapitalizmde ücretli emekçi, kapitalist için artık değer üreticisi olarak kavramsallaştırılır (ikinci sütun) ve bu bir sömürü ilişkisi olarak ifade edilir. Bu, emek sürecinin yabancılaşma olarak yaşandığı anlamına gelir (üçüncü sütun). Farklı toplumsal ilişkiler, örneğin sosyalist ilişkiler geçerliyken, çalışma, yaratıcı doyum olarak yaşanabilir ve ortak çabalar yoluyla kendi kendini gerçekleştirme olarak kavramsallaştırılabilir. Oldukça farklı şekilde yeniden kavramsallaştırılması ve yaşanması için çalışmanın maddî olarak değişmesi bile gerekmeyebilir. Sovyet fabrikalarında Fordizmin benimsenmesini savunduğunda Lenin'in umudu işte buydu. Fourier, kendi payına, çalışmanın oyun gibi olması ve istek ifade etmesi, coşkulu bir sevinç olarak yaşanması gerektiğini düşünüyordu ve bunun olması için, çalışma süreçlerinin maddî niteliklerini köklü biçimde yeniden yapılandırmak gerekirdi. Bu noktada, birbiriyle yarışan çeşitli olasılıkları tanımamız gerekir. Örneğin Burawoy (1982), *Üretme Rızası* (*Manufacturing Consent*) adlı kitabında, incelediği fabrikadaki işçilerin çalışmayı genellikle yabancılaşma olarak yaşamadıklarını saptadı. Bunun nedeni, iş yerini rol yapma ve oyun oynama yerine dönüştürerek sömürü düşüncesini bastırmış olmalarıydı (Fourier tarzı). İşçiler emek sürecini öyle yürütüyorlardı ki, bu süreci yabancılaşmamış olarak yaşama olanağına kavuşuyorlardı. Bunda sermaye için bazı avantajlar vardır, çünkü yabancılaşmamış işçiler çoğunlukla daha verimli çalışırlar. Ve kabul etmeliyiz ki, herhangi bir köklü devrimci değişiklik umudu yoksa, işçiler yaşamlarını yabancılaşmamış, hatta eğlenceli bir biçimde sürdürmeyi de pekâlâ deneyebilirler. Bu nedenle, kapitalistler yabancılaşmayı azaltmak ve birleşmeyi vurgulamak amacıyla beden eğitimi, kalite çemberleri vb. gibi çeşitli yolları benimsemişlerdir. Sıkı çalışmanın ödüllerini vurgulayan ve sömürü kuramına karşı ideolojiler geliştiren alternatif anlayışlar da üretmişlerdir. Bu nedenle, Marksçı sömürü kuramı biçimsel olarak doğru olmakla birlikte, her zaman ya da zorunlu olarak yabancılaşmayı ve siyasal direnişi ifade etmez. Pek çok şey onun

nasıl kavramsallaştırıldığına bağlıdır. Bu nedenle, somut emeklerin kapitalist toplumsal ilişkilerde nasıl gerçekleştirildiğinin doğru kavramsallaştırılması olarak sömürünün taşıdığı anlamın belletilmesi sınıf mücadelesinin bir parçasıdır. Yine, gerçekten önemli olan, maddi, kavranılan ve yaşanılan arasındaki diyalektik gerilimdir. Eğer gerilimleri mekanik bir yaklaşımla ele alırsak, o zaman kayboluruz.

Meseleleri bu şekilde işlemek yararlı olmakla birlikte, matrisin tüm uğraklarını serbestçe ve diyalektik olarak kapsamaya hazır olmadığımız sürece "matris düşünüşü"nün sınırlı fırsatlar sunduğunu daha önce savunmuştum. Bir örnek vereyim. Değer temsilinin birincil biçimi para yoluyla olur. Bu da nesnel güce sahip maddî olmayan bir kavramdır, ama gerçek kullanım değeri olarak maddî biçime de bürünmelidir. Para metanın (örneğin, altın nesnenin) ortaya çıkışıyla olan şey de budur. Bununla birlikte, bu ortaya çıkış göreceli mekân-zamanda mübadele eylemleri aracılığıyla meydana gelir ve elle tutulur para biçimlerinin mutlak mekân ve zamanda etkin bir varlık göstermesine olanak veren işte budur. Bu, belirli bir maddî kullanı m değerinin (altın ya da banknot), değerin evrenselliğini, soyut emeğin evrenselliğini temsil etmesi şeklindeki paradoksu yaratır. İlişkisel anlamlar için mutlak bir temsil ve maddeselleşme bulunmalıdır. Ayrıca bu, toplumsal güce özel kişiler tarafından el konulabileceğini ima eder ve bundan, paranın göreceli mekân-zamanda sermaye olarak dolaşıma sokulabilmesi olasılığı ortaya çıkar.

Marx'ın işaret ettiği gibi, paranın nasıl yaratıldığı, kavramsallaştırıldığı, dolaşıma sokulduğu ve hem elle tutulur bir dolaşım aracı olarak hem de dünya pazarında değerin bir temsili olarak nasıl kullanıldığı konusunda birçok zıtlık, birçok antitez ve birçok çelişki vardır. Tam da değer maddî olmayıp nesnel olduğu için, para her zaman elle tutulur biçimlerle kurmaca nitelikleri birlikte barındırır. Marx'ın meta fetişizminde tanımladığı üzere, para, insanlar arasında maddî ilişkilerin ortaya çıktığı ve şeyler

arasında toplumsal ilişkilerin belirginleştiği o tersinmeye tabidir. Bir arzu nesnesi olarak ve bir nörotik temaşa nesnesi olarak para bizi fetişizmlerin içine hapsederken, para biçiminin özünde yatan çelişkiler kaçınılmaz olarak kapitalist krizlerin çıkması olasılığını yaratmakla kalmaz, bunları kaçınılmaz da kılar. Para kaygıları sıklıkla bizimledir ve kendine ait mekânsal-zamansal yerlere sahiptir (mağazanın vitrininde sergilenen, hiçbir zaman ulaşamayacağı çeşit çeşit kapitalist ürünlerin önünde duraklayan yoksul çocuk). Mutlak mekân ve zamanda manzarayı kirleten tüketim gözlükleri göreceli yoksunluk duyguları yaratabilir. Dünya pazarında değer temsili olarak para gücüne duyulan taparcasına arzunun dışavurumları dört bir yanımızı kuşatmıştır. Ama dünya finans piyasalarında ilişkisel olarak dönüp duran akıntılar sık krizler üretir; 1998'de Endonezya'da ve 2002'de Arjantin'de olduğu gibi, bunların birçoğu yıkıcıdır. İlişkisel gerilimler civardaki mutlak mekânlarda ve zamanlarda, kentlerde ve ülkelerin bütününde hissedilir.

Şimdi, matristeki çeşitli kombinasyonları diyalektik olarak düşündüğümüzde neler elde edebileceğimizi görmek için tüm matris üzerinde geniş (ve belki başıboş) şekilde dolaşayım. Örneğin, sınıf bilinci gibi bir kategori düşünün. Bu kategori hangi mekân ve zamanda bulunabilir ve verimli sonuçlara götürecek biçimde mekânsal-zamansal matris üstünde nasıl ifade edilebilir? İlk olarak, bunun öncelikle Marksçı kuramın kavramsallaştırılmış ilişkisel mekânında yer aldığını, bu nedenle de soyut ve evrensel (tümel) sayılması gerektiğini belirteyim. Ama o kavramın anlam taşıması için, hem ilişkisel olarak yaşanması (dünyadaki duygusal ve coşkusal varlığımızın bir parçası olması) hem de aynı zamanda maddî olmayan ama nesnel bir değişim kuvveti olarak işlerlik göstermesi gerekir. Ama bunun böyle olması için, işçiler yaşanmış var oluşlarında sınıf bilincini içselleştirmiş olmalı ve göreceli mekân-zaman çapında bunu harekete geçirmenin yollarını bulmalıdırlar. Ama ancak sokakların, fabrikaların, şirket merkezlerinin vb. mutlak mekân ve zamanında

bir işçi hareketi ortaya çıktığında o hareket dolaysız bir maddî kuvvet haline gelir. Belirli bir zamanda Seattle sokaklarında kitleler belirinceye kadar hiç kimse küreselleştirme karşıtı hareketin neyi temsil ettiğini gerçekten anlamadı.

Ama işçilerin düşlerinin ve inançlarının neyle ilgili olduğunu gerçekte kim söyleyecek? Örneğin Ranciere, 1830'lu ve 1840'lı yılların Fransa'sında işçilerin düşlerinin ve dolayısıyla özlemlerinin, birçok Marksist emek tarihçisinin onların maddî koşullarını inceleyerek çıkarsayabileceklerinden çok uzak olduğunu gösteren pek çok sağlam kanıt sunmaktadır (1989). O işçilerin özlemi kendilerine saygı gösterilmesi ve onurlarına dokunulmamasıydı, sermayeyi devrimle devirmeyi değil onunla ortaklık kurmayı özlüyorlardı. Ranciere'nin sunduğu bulguları elbette tartışabiliriz, ama Ütopyacı düşler dünyası karışık bir dünyadır ve fiilen nasıl oluşturulabileceği ve ortaya çıkış yolları konusunda otomatik ön kabullerde bulunamayız. Ama kesin olarak söyleyebileceğimiz şey, ancak o düşler etkin bir kuvvete dönüştürüldüğü zaman bu maddî olmayan özlemlerin ve arzuların nesnel güçler kazandığıdır. Bunun olması için de mekânsal-zamansal konumlanmaların tüm matrisini kaplayan bir diyalektik hareket gereklidir. Her noktada engellemelerle karşılaşılabilir. Pazar mübadelesini hem verimli hem de adil gibi gösteren hegemonyacı neoliberal tanımlamalar gerçek emek süreçlerini yeniden kurma çabalarının önüne engeller dikebilir, çünkü o tür pazar anlayışı insanların yaşamlarını sanki yanlış olan her şeyin bireysel sorumluluğu onlara aitmiş gibi sürdürmelerine yol açar. Teknolojik yenilikler yoluyla mekânsal ve zamansal ilişkilerde oluşan dönüşümler bir yanda kimlikleri ve siyasal bağlılıkları değiştirirken, aynı zamanda da sermaye ve emek dolaşımının gerçekleştiği zeminlerde değişikliğe neden olur. Sermaye dolaşımının zamansal ufukları reeskont oranına koşut olarak değişir, ki o da finans piyasalarında vurguncu sermaye dolaşımına duyarlıdır. Bu etkiler mahallelerin, fabrikaların, alışveriş merkezlerinin ve eğlence merkezlerinin mutlak mekânlarında hissedi-

lir. Ama getirilen yorum, olan bitenlerin hem kaçınılmaz hem de adil olduğudur, çünkü piyasa bireysel özgürlüğün cisimleşmiş tanrısıdır.

Bütün bu yaklaşımlara bakınca, mekân ve zaman boyunca sermaye birikiminin çalkantılı ve gelip geçici niteliğinin nasıl da açık seçik olması gereken şeyi matlaştırma aracı haline geldiğini görüyoruz. Eğer görevimiz dünyayı hem anlamak hem de değiştirmekse, mekân ve zaman diyalektiğiyle cebelleşmek kritik bir başlama noktası haline gelir.

Kaynaklar

Benjamin, Walter. 1999. *The Arcades Project*. Cambridge, Mass: Belknap Press.

Bohm, David. 2002. *Wholeness and the Implicate Order*. New York: Routledge.

Burawoy, Michael. 1982. *Manufacturing Consent: Changes in the Labor Process under Monopoly Capitalism*. Chicago: Chicago University Press.

Burkett, Paul. 1999. *Man and Nature: A Red and Green Perspective* . New York: St Martin's Press.

Cassirer, Ernst. 1944. *An Essay on Man*. New Haven: Yale University Press.

Crang, Mike ve Nigel Thrift. 2000. *Thinking Space (Critical Geographies)*. Londra: Routledge.

Deleuze, Gilles. 1992. *The Fold: Leibniz and the Baroque*. Minneapolis: Minnesota University Press.

Fitzgerald, Janet. 1979. *Alfred North Whitehead's Early Philosophy of Space and Time*. New York: Rowman and Littlefield.

Harvey, David. 1973. *Social Justice and the City*. Londra: Edward Arnold.

Harvey, David. 1989. *The Condition of Postmodemity*. Oxford: Basil Blackwell.

Harvey, David. 1996. *Justice, Nature and the Geography of Difference*. Oxford: Basil Blackwell.

Harvey, David. 2003. *Paris, Capital of Modernity*. New York: Routledge.

Harvey, David. 2005. "Bir Anahtar Sözcük Olarak Mekân", Castree, N. ve Gregory, D. (drl.), *David Harvey: A Critical Reader*'da. Oxford: Basil Blackwell.

Hiley, Basil ve F. David Peat (drl.). 1991. *Quantum Implications*. New York: Routledge.

Lefebvre, Henri. 1991. *The Production of Space*. Oxford: Basil Blackwell.

Marin, Louis. 1984. *Utopics: A Spatial Play*. Atlantic Heights, NJ: Humanities Press.

Marx, Karl. 1963. *The Eighteenth Brumaire of Louis Bonaparte*. New York: International Publishers.

Marx, Karl. 1976. *Capital, Volume I*. New York: Viking Press.

Massey, Doreen. 2005. *For Space*. Londra: Sage Publications.

Merrifield, Andy. 2002. *Dialectical Urbanism*. New York: Monthly Review Press.

Ollman, Bertell. 1992. *Dialectical Investigations*. New York: Routledge [*Diyalektik Soruşturmalar*, Yordam Kitap, 2011].

Ollman, Bertell. 2003. *Dance of the Dialectic*. Urbana: University of Illinois Press [*Diyalektiğin Dansı*, Yordam Kitap, 2006].

Osserman, Robert. 1995. *The Poetry of the Universe*. New York: Doubleday.

Ranciere, Jacques. 1989. *The Nights of Labor: The Workers' Dream in Nineteenth Century France*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.

Sheppard, E. 2005. "Diyalektik Mekân-Zaman: Harvey'de Mekân. Castree, N. ve Gregory, D. (drl.), *David Harvey: A Critical Reader*'da. Oxford: Basil Blackwell.

Smith, Neil. 1984. *Uneven Development: Nature, Capital and the Production of Space*. Oxford: Basil Blackwell.

Soja, Edward. 1989. *Postmodern Geographies: The Reassertion of Space in Critical Social Theory*. Londra: Verso.

Thompson, E. P. 1967. "Zaman, İş Disiplini ve Sanayi Kapitalizmi", *Past and Present*, 38.

Üçüncü Berlin Çağdaş Sanat Bienali. 2004. *Catalogue: Judith Barry, Voice-Off*. Berlin: Biennale. Whitehead, Alfred North. 1964. *The Concept of Nature*. Cambridge: Cambridge University Press.

Williams, Raymond. 1989. *People of the Black Mountains: The Beginnings*. Londra: Chatto and Windus.

8

DİYALEKTİĞİN DİRENGENLİĞİ: ÜÇ YER

✸

Fredric Jameson

Bana öyle geliyor ki, birçok kişinin gözünde diyalektik bir tür yardımcı ya da destekleyici düşünüş yöntemi anlamını taşıyor (eğer herhangi bir anlam taşıyorsa): yalnızca ara sıra başvurulan ve normal düşünce süreçlerimize nedense yalnızca zaman zaman eklenen bir yöntem ya da yorumlama biçimi. Bu, her zaman diyalektik olarak düşünme yeteneğine çok kişinin sahip olmadığı anlamına gelir ve aynı zamanda da diyalektiğin, olguculuğu, görgülcülüğü ve çeşitli diğer kuram karşıtı gelenekleri daha sevimli ve uygun gören bu belirli toplum türü tarafından üretilen bir düşünce biçimi olmadığı anlamına da gelir. (Çeşitli toplumsal oluşumların –ya da daha kesin bir deyişle, üretim biçimlerinin– kendilerine özgü ve kendi özel yapıları içinde işlevselliğe sahip düşünüş ve soyutlama biçimleri yaydıkları da elbette diyalektik bir düşüncedir: o çeşitli düşünüş türlerinin "hakikat"ine bir şekilde dokunan ve görececi denilmemesinde yarar bulunan bir ön kabul; her ne kadar bu diyalektik ya da "mutlak" görececiliğin kesinlikle diğer ilerici çağdaş görececiliklerle akrabalığı varsa da.)

Öyleyse, Hegel'in ve Marx'ın (ara sıra da birçok başkalarının) çalışmaları üstünde yapılan pek çok öncü araştırmaya rağmen, diyalektiğin geçmişte kalmış bir şey, felsefe tarihinden bir bölüm olmaktan çok, henüz gerçekleştirilmemiş geleceğe ilişkin bir düşünüşün spekülatif yorumu olduğunu farz etmek belki akla yatkın olur: Habermas'ın dile getirebileceği üzere, bitmemiş bir proje; karşılık geldiği somut toplumsal yaşam biçimi henüz varlık kazanmadığı için ortak bir alışkanlık olarak henüz var olmayan durumları ve olayları kavramanın bir yolu. Belki öyle bir toplum hayal edebiliriz ki, bireysel varlık ile toplu varlığın zıtlıkları, olumsuz ile olumlunun bölünemezliği, üretme eylemlerimizin kaçınılmaz yabancılaşması ve bakış açımızın ideolojisi tarafından sunulan o kendine özgü "Heisenberg ilkesi" sıradan şeyler olsun, yaygın şekilde eski zaman dinleri ya da bugün Batıda geçerli bilimsel sağduyu biçimleri olarak anlaşılsın. "Saydamlık" edebiyatı sıklıkla öyle bir toplum hedeflenerek kullanılır; içerdiği her şey bir anda anlamlı olacağı ve kapitalizmi (ya da kapitalizm öncesi iktidar biçimlerini) meşrulaştırmak için gereken yapılar tarafından artık gizlenmeyeceği için değil, daha çok, ortak ve toplumsal iradenin uzun zamandan beri öyle olduğu saptanmış paradoksları nedeniyle. Belki şunu da eklemek gerekir: Bundan böyle diyalektik toplum denilecek olan bu türden bir toplumda, bugün Marksizm dediğimiz şey, yani kapitalizm bilimi de o şekliyle ortadan kalkacak ve içinde gizli duran ama şimdiki dünyada geliştirilemeyen ya da şifrelenemeyen diyalektik felsefeye ya da ontolojiye yerini bırakacaktır: Hem Lukács hem Gramsci bu "tarihçi" önerme konusunda düşündürücü sayfalar yazmışlardır ve belki de bunlar, bizim zamanımızda Marksçı bir felsefe sistemi ya da ontoloji gibi bir şey geliştirmeye girişilmemesi için bir uyarı olarak alınmalıdır.[1]

1 *Bkz.* György Lukács, "Ortodoks Marksizm Nedir?", Lukács, 1971, 1-26'da; ve Antonio Gramsci, "*Das Kapital*'e Karşı Devrim", Gramsci, 1949, 39-42'de.

Diyalektiğe ilişkin böyle bir tarihçi görüş, Hegel'in ve Marx'ın ayrıcalıklı konumlarını diyalektiğin kestirimlerinin mümkün olduğu uğraklar olarak açıklamamızı da gerektirir: Gerçekten her iki an da kökten farklı bir geleceğe açılan pencerenin hafifçe de olsa itilip aralandığı toplumsal-devrimci tarih dönemleriydi. Fransız Devrimi'ne duyulan sempati, Hegel'e zamanındaki tanrıbilimin ve felsefenin miras bıraktığından çok farklı bir güncellik ve tarih kavramı oluşturma olanağı sağladı; Marx'a gelinince, işçi örgütlenmesinin ve mücadeleciliğinin (1848 devrimleriyle başlayıp, ta Birinci Enternasyonal'e ve Paris Komünü'ne kadar uzanan) ilk biçimleri eşliğinde emek gücünün genel metalaşması ya da ücretli emeğin genelleşmesi, kökten farklı bir topluma ilişkin o zamana kadar ister istemez hayali bir kestirim olarak kalmış olan bir durumun yapısal kuramlaştırılmasına olanak sağladı. Ama bu "olabilirlik koşulları" şu gerçeği dikkate alarak dönüp yolunuzu yeniden açacağınız şeylerdir: kapitalist "tarihin sonu"na koşut olarak günümüzdeki sibernetik devrimin bizi hangi türden yeni diyalektik kavramlar üretme ve düşünme konumunda bırakabileceğini ya da bırakmayabileceğini önceden çıkarsayamayız.

Diyalektiği, elbette olabilirliklere son vermeyen, ama hiç değilse tartışmayı netleştirebilen ve ayrıca bizi olası karışıklıklara ya da kategori hatalarına, bunların arasındaki girişimlere karşı uyarabilen üç farklı şekilde tanımlamayı faydalı bulmuşumdur. Bu doğrultulardan birincisi düşünümsellik ya da kendi kendini düşünme içerir: bu belki diyalektiğin göreceli eş zamanlı bir biçimi olarak tanımlanabilir. İkincisi, nedensellik ve tarihsel anlatı-açıklama sorunları ortaya çıkarır (dolayısıyla da daha art zamanlıdır). Hegel ve Marx, sırasıyla, diyalektiğin bu ilk iki yönünün en zengin biçimde uygulandığı apaçık yerlerdir.

Diyalektik düşünüşün üçüncü özelliği ya da yönü bir model sunuyor gibi görünmemektedir (oysa ilk ikisi öyle görünmektedir); daha çok bizatihi işlemin temel özelliğini yalıtır: bu, gerçekte, başlı başına çelişkiye yapılan vurgudur ve bu koşul üstün-

de ısrar ettiği için, ayrıca diyalektik düşünüşün çelişkiyle başladığı, şeylerin özündeki kaçınılmaz çelişkiyi bulmak, görmek ve onları çelişkiler açısından tekrar inşa etmek anlamına geldiği ya da (tercih ederseniz) diyalektik olmayan düşünüşün çeşitli biçimlerinin her zaman başlı başına çelişkileri denetim altına almaya, bastırmaya veya doğallaştırmaya yönelik pek çok strateji olarak saptanabileceği konusunda çok çeşitli bağlamlarda ve biçimlerde bize ders verdiği için Brecht'i kutlamamız gerekir. Bu, ilk ikisi kadar dışlayıcı olmayan bir formüldür ve (tam anlamıyla bir yöntem olmasa da) belki diyalektiğin uygulanması ve belirlenmesi için en pratik ipuçlarını sunar.

İlk olarak düşünümselliğe (her türden kavramlara boğuluşumuzun kabulü olarak ve tam anlamıyla kavramları değiştirmek için değil, ama onlarla aramıza azıcık mesafe koymak için kendimizi o durumdan çıkarma stratejisi olarak diyalektiğin özgünlüğüne) dönersek, bugün özbilincin (çünkü bazen böyle de deniliyor) kötü bir izlenim bıraktığı; ve bilinç felsefelerinden yeterince bıkmış olmakla birlikte, onların mantıksal olarak düşünümselliklerle, özbilgisi ve özfarkındalık saydamlıklarıyla ve her türden ironilerle bütünlenmelerinden iyice illallah ettiğimiz kesindir. Güncel dönem, zorunlu derinliklerin üzerindeki yüzeyselliğin yeniden fethi olmuştur; tüm modern felsefe ve düşünce (Freud dâhil) ise öznele ve onun geliştirilmesine ilişkin eski ahlakçı anlayışların önünde tedavi amaçlı kaçış sergilemiştir. Belki bilinç ve özbilinç çeşitli baskı biçimleriyle, sınıfsal kökenli çeşitli benlik ya da ego kavramlarıyla yakın bağlaşıklık kurmuştur. Onlar burjuva öznelliğinin girişimci döneminin meyveleriydi, Adorno böyle söyleyebilirdi; eski girişimcileri ve ataerkil soyguncu baronları tamamen geride bırakıp uluslar ötesi tekellere ve yeni isimsiz küresel ortaklıklara geçiş yaptığımız bugünlerde, benliğin yüceltilmesi, tarihsel bir garabet ve kişisel kullanıma ayrılmış bir tren vagonu gibi geçmişte kalmış, eskimiş, olanaksız ölçüde pahalı bir lüks görüntüsü verir. Ama belki Hegel'i böyle açılardan okumak bizatihi o geçip gitmiş moder-

nist tarihsel dönemin bir yansımasıydı; ve tıpkı Freud'un, ağır başlı kayıtsızlığa ve çare serabına (gerçekte o anlamda, başlı başına özbilincin ya da düşünümselliğin üstün anına) yer verilmeksizin yeniden yazılır hale gelmesi gibi, belki Mutlak Ruh da şimdiki çağın daha mütevazı ve şizofrenik beğenilerine göre sırf tarihsel yüzey kaplaması ve eş zamanlılık olarak yeniden uyarlanabilir.

Bununla birlikte daha ciddi sorun, özbilgisini hâlâ kullanabiliyor olup olmadığımızı gündeme getirir: çünkü bu değerin önce ucuzlatılıp satışa çıkarılmış ve sonra doğruca tarihin çöplüğüne atılmış görünmesinin daha derindeki nedeni, benliğin de ömrünü tüketmiş olmasıdır ve çoklu benliklerin, çoklu özne konumlarının artık bilinmesi çok ilginç ya da elle tutulur olan bir şeyler sunmuyor görünmesidir. Pek fazla bilgelik şöyle dursun, artık pek fazla bilgi kalmamıştır.

Burada biraz tahmin yapıp, yanlış yere bakıyor olabileceğimizi söyleyeyim: Eğer özne konumları nihayetinde cüzdanınızın elvermesi halinde yapabileceğiniz isteğe bağlı giysi değişiklikleri değilse, o zaman belki de bunları durumlara karşı verilen yanıtlar olarak görmek gerekir. Demek ki, bugün bunların çoğulluğu ve bir arada varoluşu postmodern insanların bir arada var olan birkaç durumun içinde aynı anda yaşama biçimine denk düşer: kentleşme öncesi ve dinsel baskıyla düzenlenen geçmiş bu bakımdan daha basitmiş gibi görünüyor, ama öyleyse geçmiş hakkında kimse asla bir şey bilmez ve aramızdaki Nietzschecilerin öne sürmekten hoşlandıkları gibi, pekâlâ denilebilir ki, çoklu özne konumları her zaman bizimle birlikteydi ve köy en civcivli saatlerindeki California'dan daha az karışık değildi. Ne var ki konu, o halde özbilgisi denilen şeyin gerçekten benliğe ilişkin bir bilgi değil, daha çok benliğin durumlarına ilişkin bir bilinç olması, tam da "benliğin" kendisini bulduğu ve icat ettiği o durumlar çoğulluğunun farkına varma ve o farkındalığı sürdürme biçimi olmasıdır. O tür bilginin ona yükleyegeldiğimiz eski öznelci, burjuva iç gözlemsel çağrışımların herhangi birine sahip

olması gerekmez (ve bu bakımdan, Hegel'i özcü biçimlerden çok, durumların oluşturduğu bir seri ya da dizi olarak yeniden okuyabilirsiniz. Bunların herhangi birisi üstünde artık durmak istemiyorum, ama diyalektik hakkındaki bu ilk sözleri, Derrida'nın ilk önce dünyayı tamamen değiştirmeden ve yeni kavramların bir şekilde şöyle ya da böyle geçerlilik ya da kullanım alanı bulabileceği yeni durumlar üretmeden (onun formülasyonu değil) kafamızdaki kavramları Ütopyacı bir şekilde değişikliğe uğratıp bütünüyle yeni bir felsefî bakışa sıçramamızın pek mümkün olmadığı uyarısı yapan *Grammatology*'de iptal ya da "*rature*" (silme) konusunda dile getirdiği erken düşüncelerinden bazılarıyla çok hızlıca ilişkilendirmek isterim.

Ama özbilinç tartışmasındaki bu dönemeç şimdi bize bunun diğer, daha Marksçı çeşidini adlandırmamızı anımsatıyor, o da hiç kuşkusuz aydınlanma hamlesinin putları ve hurafeleri kovmaya yönelik son ve en önemli kavramsal kazanımı olan ideoloji kavramının kendisidir. Her şeyden önce bu alanda, örneğin yapı sökümü (dekonstrüksiyon) bir tür genişletilmiş akrabalık sisteminde çapraz kuzen olarak Marksizmle akrabadır ve karşılaştırma yapmanın en iyi yolu, Almanya'da yıllardan beri Marksizmin anılageldiği adla, *Ideologiekritik*'in bir biçimi olarak yapı sökümünün analiziyle başlamak olacaktır. Burada, yeni bir yaklaşımla önceki sürüme ait imgelere, yani düşünümsellik açısından formülasyona geri dönmeliyiz. Çünkü sorun aynıdır: İdeolojilerimize batmışız (gerçekte, diyalektikçi Lacan'ın bize gösterdiği gibi, bizatihi "benlik" de böyle bir ideolojidir) ve ideolojilerimizin farkına varmamız, o zamanlar "özbilinç" denilen şeyin belirgin biçimde aynısıdır. Çünkü ideoloji eleştirisi, benlik denilen şeyle ve onun takım taklavatıyla evde başlar, ancak ondan sonra dış dünyanın gidişatı konusunda bir dereceye kadar doğru ve kesin olarak eğitilebilir. Bu bakımdan, Hegel bir keresinde kendi dönemiyle ilgili öğretici bir şey söylemişti: felsefeciler olarak bizim durumumuz, demişti, Yunanlılarınkinden temelli farklıdır, çünkü onlar her şeyden

önce deneyimsel gündelik yaşamın içkinliğinden kullanılabilir soyutlamalar üretmek durumundaydılar; oysa biz (tarihsel durum açıkça Hegel'in zamanındaki ilk modernitenin durumudur) soyutlamaların içinde boğuluyoruz, felsefe öncesinin katıksız içgüdüye dayalı geleneksel yaşamına tam anlamıyla tekrar batmadan bunlardan kurtulmanın bir yolunu bulmalıyız.[2] Yeterince açıktır ki, Hegel o yola diyalektik diyordu; ama Marx'ın harika yorumu onu daha da aydınlatmıştır ve buna Hegel'in sözünün üstüne atılmış bir cila dense yeridir. Burjuva felsefesi, diyordu Marx, özelden çıkıp genele gider; şimdi biz genelden somuta gitmeliyiz – yüklemdeki vurguya dikkat edin (Marx, 1986, Cilt 28, 38). Somut artık genelliklerden ve soyutlamalardan, tümelliklerden oluşan bir doku değildir; ama artık akılsız bir kuram karşıtı görgülcülük de değildir; burada henüz doyurucu bir tanımını yapmadığımız başka bir şeydir, hele hele bu bir zamanlar çok moda olan "somut" sözcüğü de devrini tamamlamış göründüğü için.

Bununla birlikte, Hegelci analiz ile *Ideologiekritik* "materyalizm"i arasındaki bağ felsefî "kategori"nin alanında ve şematizminde yatar: ya da başka bir deyişle, Aristoteles'ten Kant'a kadar bizimle düşüncemizin nesneleri arasında giren şeyler olarak tanımlanmış zihinsel biçimlerde yatar. Aristoteles'te ve Kant'ta, kategoriler çeşitli sınıflandırma şemalarına göre listelenir ve tasnif edilir,[3] ama bunların tam olarak yorumlanmış oldukları söylenemez, çünkü bunlar kendi içlerinde ve kendilerine ait anlamlara sahip değildirler, daha çok, anlamları yönetip örgütlerler ve

2 "Eski zamanlarda inceleme tarzı modern çağdakinden farklıydı, çünkü o tarz, doğal bilincin doğru ve eksiksiz olarak oluşturulmasıydı. Varlığının her noktasında kendisini sınamaya tabi tutarak ve karşılaştığı her şey hakkında felsefe yaparak, baştan başta aktif olan bir tümelliğe ulaştı. Oysa modern zamanlarda birey, soyut biçimi hazır olarak bulur; onu kavrama ve değerlendirme çabası, somut varoluş çeşitliliğinden tümelin ortaya çıkması olmaktan çok, içeride olanın dolaysızca itilmesi ve tümelin budanmış halde üretilmesidir". (Hegel, 1977, 19)

3 "'Varlık'ın sahip olabileceği 'nelik', nitelik, nicelik, yer, zaman ve başka herhangi bir benzer anlam; yine bütün bunların yanında, potansiyel olarak ya da fiilen bulunan vardır" (Aristoteles, 1985, Kitap VI, bölüm 2).

o ölçüde de anlam dışında dururlar. Hegel'in özgünlüğü, bir dizi biçim yoluyla ("kavram"ın, Hegelci dil kullanımının, adım adım ve tarihsel olarak "kendine eşit" hale geldiği biçimler aracılığıyla) bizatihi kategorilerin şu ya da bu içsel anlamına yönelik bir yaklaşımı olanaklı kılmış olmasıdır. Croce'nin ünlü başlığının ("Hegel felsefesinde canlı olanlar ve ölmüş olanlar") ima ettiği ayıklama ve seçmeden bugün oldukça uzağız; yine de eğer Hegel ve yapıtları bugün bizim için bir geçerlilik ve pratik değer taşıyorsa, onu tam da bu kategoriler diyalektiğinden başka yerde aramamak gerekir; bu diyalektik bizi kendi düşüncelerimizden uzaklaşarak onların başarısızlıklarının ve yetersizliklerinin teşhis edilebileceği ve yararlanma olanağına sahip olduğumuz zihinsel kategorilerinkiler açısından saptanabileceği bir mesafe keşfetmeye yöneltiyor. Zaten Hegel'de, özgül zihinsel kategorilerin (örneğin diğer, daha yeterlilerin değil) olabilirliğinin koşulları adamakıllı tarihsel bir teşhisin konusuydu: belli bir kategorideki diyalektik kusurlar (söz gelimi, bize yanlış bir ikicilik dayatabilme biçimi) zaten bizim tarihsel durumumuzun göstergeleridir; ve öylelikle, belirli bir Marksizme giden yol ardına kadar açılır.

Bugün çeşitli biçimlerde Hegel'e geri dönüş bu nedenle mantıklıdır: akademik ve antika meraklısı bir proje olmaktan çok (bizatihi belgeler ve felsefe tarihi üzerinde yapılan bu tür araştırmalar paha biçilmez değer taşımasına rağmen), kategorilere ilişkin Hegelci bir analiz ile ideolojiye ilişkin Marksçı bir analiz arasındaki çoklu ve anlamlı bağlantıları enine boyuna düşünmeye ve inceden inceye işlemeye yönelik yenilenmiş bir çaba olarak. Bu bağlantıları sergilemeye yönelik en üretken çabalardan birinin, Hegel mantığının kategorilerini Marx'ın bizatihi sermaye analizine ilişkin kategorilerle deneysel olarak karşı karşıya koyan o şanssız *Capitallogik* hareketinde yattığına olan inancımı koruyorum (*bkz.* Ollman, 1993, özellikle kısım I, kısım II; Smith, 1990).

Ne var ki, bu doğrultuda daha sık yapılan hamleler, standart Hegel ve Marx karşılaştırmalarında kullanılan bir tür biçim-içerik şablonunu devre dışı bırakma ya da etkisizleştirme, yani

Hegel'de bu, düşüncelerin ve tutumların biçimi sorunu olduğu halde, Marx'ta onların somut sınıfsal ya da görgül içeriğiyle ilgilenmemiz gerektiği (muhtemelen önceki sözlerden cesaret alan) fikrini koşullu olarak göz ardı etme girişiminde yatar. *Capitallogik,* gerçekten, Hegel'in "biçimler"ine somut sınıfsal içerik veriyor olarak görülebilir, oysa diğer Marksçı gelişmelerde (en dikkate değer olarak Lukács'ın *Tarih ve Sınıf Bilinci*'nde) güdülen strateji görünüşte görgül sınıfsal ve siyasal tutumların ve kanıların zımnen içerdiği kategorik biçimleri açığa çıkarmak olmuştur. Bu, verimli bir çalışma alanı olma özelliğini bugün de koruyor ve bunun bizim felsefî terminolojilerimizde meydana geldiği de gözlenebilir: Örneğin, Slavoj Zizek ve arkadaşlarının Lacancı psikanalizin diyalektiği konusunda yaptıkları irdelemenin anlamlı ve heyecan verici sonuçlarını düşünüyorum; bu sonuçlar, Marksizm ile Alman nesnel idealizmi arasında açılan kuvvet alanında çok özgül bir konum kaplamaktadır.

Bu nedenle, bugün diyalektiğin gelişimini engelleyen şey pek de Hegelci bir idealizmin ve şu ya da bu Marksçı materyalizmin uyuşmazlığı değildir: aksine, daha önce belirtmiş olmayı umuyorum, böyle "uyuşmazlıklar" hakiki felsefî yenilenmenin meydana gelebileceği alandır. Bugün daha ivedi sorun, tarihsel ve toplumsal bir sorundur ve bu, eğer her yeri kaplamış pozitivizm ve bizatihi kuramdan kaçış yoluyla Hegelci diyalektiğe darbe vurursa, bunun bizatihi Marksçı ideoloji kuramıyla ilgili sonuçları daha az ciddi olmaz. Çünkü bugün, postmodernitede ve küreselleşmede, piyasanın ve kendisi hakkındaki her şeyi bilip kabul eden ikiyüzlü aklın evrensel saltanatında, ideoloji hâlâ bir zamanlar büründüğü klasik biçime bürünür ve ideoloji eleştirisi herhangi bir süreyle herhangi bir amaca hizmet eder. Çünkü o, bir zamanlar kültürel devrimci bir amaçtı ve kolektif pedagojiydi: salt, hatta öncelikle düşmanları gözden düşürüp maskelerini indirmek için değil, daha çok, bu toplumsal sistemin oluşturduğu ve hâlâ zehirlediği bizatihi kolektifliğin entelektüel ve pratik alışkanlıklarını dönüştürmek için. Bugün ve şu

an için, ideolojinin yeni anda nasıl işlev gördüğünü, piyasanın sorgulanmayan sultasını nasıl başardığını daha alçakgönüllülükle kendi kendimize sormamız gerekir. Paradoksal olan şey, en kaba ideoloji biçimlerinin geri dönmüş görünmesi ve kamusal yaşantımızda, daha eski bir kaba Marksizmin, Reaganizmden ve Thatcherizmden tutun da kendi politikacılarımıza varıncaya kadar işlerlikteki en yalın ve en sınıf bilinçli güdüleri ve çıkarları saptamak ve maskesini çıkarmak için yapı sökümü şöyle dursun, Frankfurt Okulunun kılı kırk yaran ince ayrıntılarına ve negatif diyalektiğe hiç gereksinim duymayacağıdır: zenginlerin paralarının daha çoğunu ellerinde tutabilmeleri için vergileri düşürmek, piyasa değerlerinin evrenselliğinde pek az kişinin artık şaşırtıcı bulmasının şaşırtıcı olduğu ve rezaletin dik âlâsı olan bu basit ilke, açıkça bilinen ve pek kimseyi sarsmayan yoldur. Her şey bu kadar basit idiyse, modernist dönem boyunca solda geliştirilen ideoloji eleştirisinin çok gelişmiş Geiger sayaçlarını icat etmeye öncelikle niçin gereksinim duyduk? Anlaşıldığı kadarıyla, Soğuk Savaş Batılı burjuvazileri bu güdülerinden dolayı utandırdı ve karmaşık entelektüel kılıklara bürünmeye yöneltti, bu güdülerin aynı derecede karmaşık yollarla yapı sökümüne uğratılmaları gerekiyordu, ama şimdi hiç düşmanları olmadığına göre, özgecilik kisvesine ya da yüksek felsefî gerekçelere artık gereksinimleri kalmamıştır.

Bununla birlikte, belki, bugün ideolojinin geçmiştekinden epeyce farklı biçimler aldığı, özellikle ağır basan iki büyük ideolojimizin (piyasa ideolojisinin; tüketim ya da tüketicilik ideolojisinin) tam olarak eski anlamdaki düşünceler olmadığı fikrini dikkate almamız gerekir. Adorno, bugün metanın kendi kendisinin ideolojisi olup olmayabileceğini: böylelikle apaçık bir ideoloji kuramından uzaklaşıp uygulamalar kuramına (örneğin Bourdieu'nün çalışmasında) yaklaşma yönündeki genel kavramsal hareketi bağımsız olarak doğruluyor görünüp görünmediğini bir yerlerde çok haklı olarak merak ediyordu. Böyle bir

"ideolojinin sonu"nun asla sınıf mücadelesinin sonu anlamına gelemeyeceği yeterince açık görünüyor, ama sınıf mücadelesinin ifade ediliş biçimlerinde ve içinde bu mücadelenin verileceği yeni söylemsel alanların açılmasında bir ikilemi beraberinde getireceği kesindir. Belki geç kapitalizmde ideolojinin bu anlamda içkin hale gelmesi, Marx'a göre toplumsal sistemimizde gündelik yaşama ilişkin herhangi bir analizin gelişmemiş sırrı olan meta fetişizmi kuramının solda yeniden önem kazanmasını açıklar. Dine yönelik kuramsal ilginin yenilenmesi de burada (ve yalnızca çevremizdeki görgül toplumsal dünyada değil) ilintili olabilir, çünkü Marx'ın kısa analizi dinsel terimlerle sergilenir. Her neyse, hem psikanalizin hem de sömürge filolojisinin katkıları (Zizek, 1989; Pietz, 1985), şeylerin güncel şemasında pratik politikanın anahtarını da kesinlikle barındıran bu ilgi çekici konuda birbirine yaklaşıp birleşmiştir.

Ama şimdi, diyalektiğin sıklıkla anlaşıldığı ve yanlış anlaşıldığı ikinci yaklaşıma geçmenin zamanıdır ve bu yaklaşım telosla (erekle), anlatıyla ve tarihle ilişkilidir: değişim tarihiyle, yani, bizatihi bilinç yapılarından çok, ardışık tarihsel süreçle (diyakronikle). Hegel'in yanı sıra Marx da sık sık (kötü bir şey sayıldığı açıkça belli olan; ve bir şekilde dinsel olduğu, Hıristiyan tarihçiliğini bilinçsizce yinelediği ve zamanın bir gün gelecek olan sonuna yönelik bir tarih hareketinin kurtuluş anlatısını tasarladığı; kısacası, o sakıncalı telos öğretisini devam ettirdiği farz edilen) bir "tarih felsefesi"ne sahip olmakla suçlanmıştır; daha hafif bir suçlamada ise yalnızca teleolojik olmakla kalmayıp, neyi anlatmak istiyorlarsa, tarihsel kaçınılmazlığın savunucusu olmakla suçlanmıştır. *Louis Bonaparte'ın 18 Brumaire'i*'ni okuyan hiç kimse bunların tek kelimesine bile inanmaz, bunlara ancak kısaltılmış bir yanıt verebilirim. Marksizmin bir kurtuluş tarihi tasarlamasını kesinlikle umut ediyorum; bunun niçin Hıristiyanca olması gerektiğini bir türlü anlayamıyorum, çünkü Hıristiyanca kurtuluş esas ola-

rak bireysel niteliğini koruyor ve kıyamet günü, Marx'ın kendi sözleriyle "tarih öncesi"nin sonu olmaktan çok, bütün bütüne tarihin sonuna işaret eder. Belki bu an, o çok karalanan bütünsellik kavramını da ele alma anıdır: Bir araya toplayan, bütünsel bir sistem oluşturan kapitalizmdir, onu eleştirenler değil. Bununla birlikte, tam da toplumsal sistemin kendisi bütünsel bir sistem olduğu için, bu sistemin bütünsel olarak dönüştürülmesi açısından düşünmeliyiz (Derrida'nın *Grammatology*'de kavramsallığın sona erişine ilişkin fikirlerinde zımnen yer alan yaklaşımla Foucault'nun Marx'tan daha iyi öğrettiği bir şey). Öyleyse kurtuluş o türden dönüşümdür: bunun kaçınılmaz olduğunu, son birkaç yılın derslerinden aldığımız terbiyeyle, artık söylememiz beklenmez. Ama burada da kaçınılmaz olan asla sosyalizm değildi, kapitalizmin çelişkilerinin patlayıp kendi içine çökmesiydi. Marx dünya tarihindeki bazı çatışmaların "bir bütün olarak toplumun yeniden inşasıyla" son bulmadığı, "daha çok didişen sınıfların karşılıklı yıkımıyla" (Marx ve Engels, 1976, 484) son bulduğu gözlemini isabetli şekilde dile getirdiğinde bu kadarına olanak tanır. Gerçekten, felsefecilerin söylemekten hoşlandıkları gibi, bu ikisi "tıpatıp aynı" değildir: Kapitalizm çözümsüz iç çelişkileri olan bir sistem ve makinedir; sosyalizm insanî ve ortaklaşa bir eylemdir, ortaklaşa bir projedir. Birincinin yazgısı bize bağımlı değildir; ikincinin yazgısı bizim ortaklaşa praksisimize bağlıdır.

Ama bu -bazen "büyük anlatılar" sayılan- perspektifler gerçekte hiç de anlatı değildir; aksiyoloji (değerler felsefesi) ve Ütopyacı vizyondur. Bunlar şu ya da bu tarihsel anlatının kurulmasına olanak verir, ama kendileri anlatı değildir. Eğer o metinlerde hakikaten diyalektik anlatıdan söz edebileceğimiz bir an arıyorsak (az önce *18 Brumaire*'e değindim) aslında gözlemlediğimiz şey, özlenen hakikatlerin bu sözüm ona dindar provasının, arzu doyurma olarak, birkaç soyutlamanın safdil etkileşimi olarak yazılan tarihin tam karşıtıdır. *18 Brumaire*, bunun yerine, önceki egemen anlatı paradigmalarının her

noktada devamlı ve baş döndürücü, bazen de sersemletici bir anlatısına tanıklık etmemize olanak sağlıyor. Burada diyalektik daha eski nedensellik, tarihsel ya da anlatısal etkinlik veya verimlilik şablonlarının sürekli tersinmesidir: Kesinlikle önceden kestirilemeyen sonucun, acı ironik tersinmenin, insanî (bireysel) niyetin alt üst oluşunun ve en iyiden ziyade en kötünün, zaferden ziyade yenilginin içerdiği ilerlemenin altını sürekli çizer. Tarih, Henri Lefebvre'nin söylemeyi sevdiği üzere, en kötü adımı önce atar, burjuva ya da Whig, ilerleme yönelimli tarih yazımlarının kendi anlatılarında öne sürdükleri ve göstermeye çalıştıkları gibi en iyi adımı değil. Elbette, bu tarih yazımı pratiğinin büyük atası yine Hegel'di (onun öncüleri de Adam Smith ve Mandeville'di), özellikle de onun "akıl hilesi" ya da "tarih hilesi" anlayışıydı, yani kolektif tarihin hiç beklenmeyen bir sonuç üretmek için bireylerin, hatta tek tek ulusların tutkularını ve niyetlerini onlara çaktırmadan kullanma biçimiydi. Ama o programlı biçimiyle diyalektik yine de aşırı basittir ve kendisi öngörülebilir hale gelir: Marx'ta, tarihin diyalektiği tam da o öngörülebilirlikten kaçmayı arzular. Ama şimdi burada, durağan bir "görüş", hatta "felsefe" (bu örnekte bizatihi tarih) olmaktan çok, bir dizi durumsal işlem olarak diyalektik anlayışına yaklaşıyoruz. Başka bir deyişle, bir olayın ne olduğuna, şeylerin nasıl olup bittiğine, etkin nedenlerin neler olduğuna, değişimin en iyi nasıl etkilenebileceğine ilişkin anlayışlar içsel ideolojilerimiz arasındadır: Diyalektik, tarihsel değişimi yeni ve daha karmaşık bir biçimde görmemize ve kavramamıza olanak sağlayarak o anlatısal ve tarihsel ideolojileri hiç durmaksızın sorgulamak ve altlarını oymak ister. Ama postmodern tarih yazıcılığıyla farklılık buradadır: diyalektik anlayış, hâlâ, olayların geçici bir yorumuyla tarihsel değişimin geçici bir resmini çizmek, geçici bir anlatı sunmak ister, bu nedenle de hâlâ o olayların bütünüyle anlamsız olmadığını ve tarihsel anlatının bütünüyle ideolojik bir süreç olmadığını ima eder.

Bana öyle görünüyor ki, yolun belirli bir noktasında bu tür diyalektik anlatılar donmuş ve şifreli bir hal almıştır; öyle ki yeri geldiğinde onların altını oymak için yeni anlatı işlemlerinin icat edilmesi gerekli olmuştur. Yirminci yüzyıl tarih yazıcılığı için her şeyden önce örnek vermek istediğim ikisi, Freud'un "geriye dönük etki" denilen ve örneğin buluğa ermenin zaten bir anlamda üç yaşındayken meydana gelmiş, ama başka bir anlamda henüz hiç meydana gelmemiş olan olayları tetiklediği *Nachträglichkeit* (sonradanlık) kavramı; ve onun yanı sıra, Derrida'nın, Jakobson'ın eşzamanlılık kavramını izleyerek sistemde yeni bir anın kendi yepyeni geçmişiyle tamam olarak geldiği ve (Husserl'de olduğu gibi) kendisi merkez olmak üzere algımızı kendi çevresinde yeniden düzenlediği (o zaman bunun sürekliliği sonsuz olarak geçmişe geri yansıtılır) "tamamlayıcılık" kavramıdır. Bu tarih yazımı biçimlerinin her ikisinin de ara sıra diyalektiğin eleştirisi olarak anlaşılmış olduğuna inanıyorum ve nedenini anlıyorum; ama umuyorum ki, şimdi aksine bunları yeni türemiş post-diyalektik icatlar olmaktan çok, tarihin diyalektik bir yeniden yazımına yapılmış katkılar olarak görmenin nedeni de açıklık kazanacaktır.

Her şeyin öncelikle diyalektiği nasıl tanımladığımıza bağlı olduğunu söyleyeceksiniz. Hiç kuşkusuz; ve tanıdığımız ilk Derrida, 1953'te yeni yayınlanmış lisansüstü tezinin Derrida'sı, (anti-diyalektik değil) diyalektik Derrida (1994), diyalektiği esas olarak bir dolayımlama sorunu olarak kavrıyordu. Diyalektik, karşıtların birliğini ve (Husserl felsefesinin eleştirisi olan o belirli olguda) etkenliğin ve edilgenliğin, oluşturanın ve oluşturulanın, hatta öznenin ve nesnenin özdeşliğini vb. düşünmemizi sağlayan şeydir. O belirli diyalektik yorumuna ne demeli? Konularımızın üçüncüsünde, yani çelişkide dokunmamız gereken nokta budur; ve burada başka, daha az felsefî isimlere, özellikle de diyalektik alanında Karl Korsch'un öğrencisi olduğu farz edilen Brecht ismine değinmemiz gereklidir.

Bununla birlikte, o zorunlu ara sözü atlayacağım ve sadece, Brecht'in diyalektiği her şeyden önce çelişkilerin –her yerde ve her zaman– gözlemlenmesi olarak vurguladığını yineleyeceğim. Her nerede onlara rastlasanız, diyalektik olarak düşündüğünüz söylenebilir; her ne zaman onları göremeseniz, diyalektik olarak düşünmeyi bıraktığınızdan emin olabilirsiniz.

Brecht'i görünüşte böylesine keyfi bir biçimde tartışmanın içine çekmemin nedeni (onun muarızı Lukács'a zımnen biraz çapraz ışık tutmanın dışında), çoğunlukla gelişigüzel postyapısalcı yaftasını vurduğumuz çağdaş anti-diyalektik duruşların unutulmuş tarih öncesini bir ölçüde yeniden kurmaktır. Gerçekten, diyalektiğe yöneltilen saldırıların cephaneliğindeki pek çok şeyin aslında bizatihi diyalektik gelenekten ve özgül olarak da varoluşçu Marksizm denilen akımın mutlak hâkimiyeti altındaki Paris'in entelektüel çevrelerinde oyunları 1954 yılı yazında fırtına gibi patlayan Brecht'ten kaynaklandığı kanısına vardım.

O yılların Fransa'sına, Fransız entelektüel ve siyasal iklimine, yani oluşum halindeki Fransız altmışlarına ve oluşum halindeki postyapısalcılığa Brecht'e özgü tavrı en canlı ve en zeki biçimde taşıyan eleştiri yazıları külliyatı Roland Barthes'a aittir, onun *Mythologies* adlı yapıtı Brechtvari yabancılaşma etkilerinin harika bir dizisini oluşturur, Fransız kullanımları için yeniden yazılmış bir yabancılaşma kuramı da bunlar arasındadır. Bununla birlikte, Barthes'ın kimliğe yönelttiği saldırılar beni daha çok ilgilendiriyor, bunlar bana bu belirli izleğe ilişkin Brechtvari duruşları sadakatle ama yaratıcı biçimde ve hayal gücüyle iletiyor gibi görünüyor. Özellikle, Barthes'ın bireysel "özne"yi semiyolojik olarak yıkması (Barthes, 1970) gibi görünen şeyin (öznenin çoklu göstergelere bölünmesi, röntgeni çekilerek birbiriyle örtüşen *aktanlar [eyleyenler]* oluşturulması, yazar-öznenin de ölümü ve son olarak, yazan öznenin kendine yeterli olmayan metinsel üretim anları içinde eritilmesi) gerçekte Brecht'in dramaturji-

sinden kaynaklandığı görülebilir; yalnızca *Mann ist Mann*'daki (*Adam Adamdır*) bireysel öznenin yeniden inşası ya da *The Good Person*'un (*İyi İnsan*) (ama birçok başka oyunun da) olumlu ve olumsuz kişileri değil, hepsinden önce, bizatihi öznelliğin gerçekte *gestus* olduğu, karakterin şu ya da bu içsel duygusunu paylaşmaya çalışmakla yanlış yaptığımız ve aslında belli bir jestte birçok güdünün örtüştüğü anlayışı da. Barthes'ın proairetik (eylemleri belirleyen) şifre dediği yolla olayı daha da söküp parçalaması, Brecht'e özgü *gestus* sahnelemesini ve başka çerçevelerde, başka durumlarda bu jestlerin ve tepkilerin herhangi bir sayıdaki başka yorumlarının mümkün olabileceği konusundaki ısrarı çok andırır. Bu nedenle, çoklu özne konumları uygulaması Brecht'te zaten vardır (hâlâ basitçe Freudcu ruhçözümleme olan şeye ilgi duymamasına rağmen); ve onun en müzmin eleştirel duruşunda, yanıltıcı bir kimliğin büründüğü tüm o biçimler yelpazesinin inatla altının oyulması.

(Diğer ustası Sartre'dan da öğrendikten sonra, konuyla ilgili aldığı ikili dersten yararlanan) Barthes'ta da ister siyasal seçimlerle, ister özne konumlarıyla, isterse edebiyat kuramları ve biçimleriyle ilgili olsun, durumun öncelikliliği konusunda Brecht'e özgü temel ısrarı görürüz. Bizatihi durum üzerindeki bu ısrar bu diyalektiği şifrelemeyi böylesine zorlaştıran şeydir; bu diyalektiğin terimlerini ve vurgularını koşulların ve stratejinin gereklerine göre değiştirme zorunluluğu açıkça ortaya çıkar. Brecht strateji ile düşünce, strateji ile diyalektik arasındaki ilişkiyi vurgulayan tek modern düşünür değildir: ama onun verdiği ders muazzam etkili olmuştur.[4]

Sonuç olarak tüm bunun neresinde çelişki buluyoruz? Her şeyden önce, bizatihi durumun yapısında; ama aynı zamanda da jestin ya da *gestus*'un değiştirmeye çalıştığı durumla olan ilişkisinde; ve son olarak, bizatihi unsurların salt çokluğunun bir çelişki oluşturduğu bizatihi özne konumunun ve *gestus*'un

4 Daha geniş bir irdeleme için *bkz.* Jameson, 1998.

içinde. Brecht'in bu çokluğun ve bu çelişkilerin ortadan kaldırılmasını arzuladığını; onda, şimdi yan yana gömülmüş yattığı Hegel karikatürlerinde olduğu gibi, o dillere pelesenk olmuş tez ve antitezi ister istemez bir "sentez"in izlemesi gerektiğini hayal etmek bir yanlış anlama olurdu; aksi halde, dış sınırda, kendimizi "sentezsiz bir diyalektik" dilemek zorunda bulurduk, sanki bu açıkça *tout court* diyalektiğin mahiyeti değilmiş gibi. Bununla birlikte, bu ayrımın programlı bir şekilde çizildiği ve karşıtlar arasında ya da bir ikicilik içinde sürekli ileri geri hareket ile karşıtların ve çelişkilerin huzur içinde yattığı farz edilen şu ya da bu sözde diyalektik "toplama"nın karşı karşıya konulduğu yerde, bence, çelişki kavramı ve bu kadar anti-diyalektik postyapısalcı düşüncede çelişenlerin büründüğü biçim olan ve başka bir yerde yorumladığım (Jameson, 1994) çatışkı kavramı karşı karşıya konulabilir.

Bu tartışmanın başına geri dönerek, çelişenler arasında bir çözüm ya da köprü olarak dolayımlama kavramlarının da bir nevi yanlış anlama ve içermemesi gereken diyalektik felsefî ve ontolojik tutkulara ait bir nitelik olduğunu düşündüğümü eklemek isterim: bu dolayımlama kavramı, örneğin, eski Hegelci ve diyalektik materyalist "doğa diyalektiği" kavramını çağrıştırırken, burada ana çizgileriyle vermeye çalıştığım Brechtvari tutum, inanıyorum ki, dolayımlama ile bizatihi çelişkiyi özdeşleştirmeye daha eğilimlidir: bir çelişki algılayabildiğiniz yerde, hâlihazırda karşıtların birliğini ya da özdeşliğin ve özdeş olmamanın özdeşliğini sezersiniz. Bu nedenle, dolayımlama dünyada alışılmamış ve akışkan bir olay değildir: hem seyirciliğimizin hem de praksisimizin dünyayı değiştirmeye yönelik bir bakışla onu kısım kısım inşa ediş biçimini tanımlar.

Kaynaklar

Aristotle. 1985. *Metaphysics. Complete Works*, Cilt II'de. Princeton, New Jersey: Princeton University Press.

Barthes, Roland. 1957. *Mythologies*. Paris: Seuil.

Barthes, Roland. 1970. *S/Z*. Paris: Seuil.

Derrida, Jacques. 1994. *Le Probleme de la genese dans la philosophic do Husserl*. Paris: PUF.

Gramsci, Antonio. 1949. *Pre-Prison Writings*, drl. R. Mellamy, çeviren V. Cox. Londra: Cambridge University Press.

Hegel, G. W. F. 1977. *Phenomenology of Spirit*, çeviren A. V. Miller. Oxford, İngiltere: Oxford University Press.

Jameson, Frederic. 1994. *The Seeds of Time*. New York: Columbia University Press.

Jameson, Frederic. 1998. *Brecht and Method*. Londra: Verso.

Lukács, Georg. 1971. *History and Class Consciousness*, çeviren Rodney Livingston. Cambridge, Massachusetts: MIT Press.

Marx, Karl. 1986. *Grundrisse*. Karl Marx ve Friedrich Engels, *Collected Works*, Cilt 28-29'da. New York: International Publishers.

Marx, Karl ve Friedrich Engels. 1976. *The Communist Manifesto*. MECW, Cilt VI. Moskova: Progress Publishers.

Ollman, Bertell. 1993. *Dialectical Investigations*. New York: Routledge[*Diyalektik Soruşturmalar*, Yordam Kitap, 2011].

Pietz, William. 1985. "Fetiş Sorunu". *RES*, 9 (Bahar).

Smith, Tony. 1990. *The Logic of Marx's* Capital. New York: SUNY Press.

Zizek, Slavoj. 1989. *The Sublime Object of Ideology*. Londra: Verso.

9

İKİ AYAK ÜSTÜNDE YÜRÜMENİN DİYALEKTİĞİ

✸

Bill Livant

Diyalektik nedir? Diyalektik iki ayak üstünde yürümektir.

Özel bir nedenle buradan başlıyorum. Eğer toplumun bütünü ile birey arasındaki ilişkiyi kavramaya odaklanıyorsak, kişiyi bütün olarak kavramaya çalışmalıyız. Kısacası, toplumdaki herkesle başlamak istiyorsak, bireyin tüm parçalarının da orada olduğundan emin olmaya çalışmalıyız. Bütünle başlayın. Sonra da Marx'ın "hücre" dediği şeye, bütünün hareket biçimlerinin bir araya getirildiği soyutlamaya gidin. Hayvanların bir gölet çevresinde toplanmaları örneğinde olduğu gibi, toplanmış oldukları yere gidin.

Dolayısıyla benim diyalektiğe girmem, fiziksel olanı, insan bedenini oluşturmak içindir. Diyalektiğimizde gerçekten hepsi bulunuyor mu? Dışarıda bırakılmış fiziksel bir şey var mı? Varsa, atılacak ilk adım onu yerine geri koymaktır.

Merkezî önemde bir şeylerin felsefemizde eksik olduğunu düşünüyorum.

Dolayısıyla benim soyutlamam, benim "hücre"m, dışarıda bırakılmış bir hareket biçimini kapsıyor. Yürüme. Diyalektiğe başlangıç noktam burası: iki ayak üstünde yürüme.

Ayaklar! (Ayaklar derken, hem bacakları hem de ayakları kastediyorum.) Eller hakkında ve onlar aracılığıyla zihin hakkında yazılmış diyalektik literatür zengindir. Ama geleneğimiz-

de ayaklardan kim söz ediyor? Bu ihmal niye? Ayakların çok "aşağı" olduğu mu düşünülmüştür?

Ama insan bedeninin ayakları, yalnızca ellerimize odaklandığımızda açıkça görülmeyen bire şeyi bize gösterir. Ayakları yerli yerine koyduğumuzda, dünyanın *dışında* değil, *içinde* birisi olarak insan hakkındaki düşünmeye başlarız. Dünyadaki insan kuramsal olarak türetilecek bir erek olmamalı, başka her şeyle diyalektik bağlantılar kurmayı kolaylaştıran bir başlangıç olmalıdır. Bu yüzden, bedenle, *hareket içindeki tüm beden*le başlayın. *Yürüyen* bedenle başlayın.

Çoğu insan değişimin (hareketin, gelişmenin, olgunlaşmanın vb.) gerçekliğini kavramakta büyük güçlük çeker. Bu, büyük ölçüde, insanları mekânda sabit olarak gören bir insan doğası anlayışının benimsenmesinin sonucudur. Ne tür olursa olsun her hareketin dışarıdan ithal edilmesi gerekir. Bizi hareket ettiren, dışımızdaki bir şey ya da bir kişidir. Bu anlayışla, madde (tözümüz, bizi oluşturan şey) ve hareket (yaptıklarımız) birbirinden koparılır, bu ikincisi daha sonra tek yönlü ve dolayısıyla diyalektik dışı, mekanik devinim olarak bedene yeniden verilir.

İnsanlar hareket halinde kavrandığı sürece, yürümek varoluşumuzun temel bir parçası olarak görüldüğü zaman, diğer şeyleri de hareket halinde düşünmek çok daha kolaylaşır. İnsanın her iki yönden hareketin geldiği, iki yönlü bir yol olarak dünyayla etkileşimini kavramak da kolaylaşır. Marx'ın dediği gibi, eğer hareket veriliyse ve durağanlık *görüntüsü* açıklanması gereken problemse, o zaman insanlar hareket halinde olmalıdırlar. Hareket içsel olmalıdır ve bacakların hareketi yoksa, öyle olamaz.

Peki ama beden, bütün beden, ayakları üstünde nasıl hareket eder? *İki* ayak diyalektik için işte burada önemlidir. Kalkıp yürüyün. Bir ayağınızdan diğerine ağırlık aktararak yürürken bedeninizin ağırlığını hissedin. Ağırlık merkezinin, yerçekimi merkezinin, tüm bedeninizin hareket ettiği noktayı hissedebiliyor musunuz? Arkadaki ayaktan öndeki ayağa kesintisiz harekette tüm bedenin ağırlığının aktarıldığı bir an vardır. Ve şimdi beden mekânda farklı bir yerdedir. O basit yürüme eylemi, eğer

dikkat edersek, hem ayrık hem de kesintisiz hareketi (süreklilik içinde süreksizlik diyalektiğini) aynı eylemde bize gösterir.

Hareketi ait olduğu bedene yeniden koyduğumuzda, daha önce yapamadığımız önemli bir soyutlama da yapabiliriz. Buna, yürümenin ve elle işlemenin farklılaşmış bir birlik olarak beraber soyutlanması diyeceğim. Dünyayı elle işlemenin tarihi, onun parçalarını soyutlama ve insan bedeninin gereksinimlerine göre biçimlendirme tarihidir. Ellerimizle dünyaya uzanırız. Yürümeyle ona erişiriz. Yürümek dünyadan parçalar koparmaz ve onu doğrudan doğruya şekillendirmez. Daha çok, tüm bedeni dünya içinde harekete geçirir ve bu süreçte, ele alınacak sayısız yeni fırsatlar yaratır.

Felsefede, yaptığımız zihinsel soyutlamaların neredeyse tümü elle işleme soyutlamalarıdır. Durağan bütünselliğe dayanır ve dolayısıyla, dünyada gerçekten olacak olduğu şeyden kopuktur. Yürüme, böyle yalnızca ele işlemeye odaklanmanın yanlışlığını bize gösterir. Bu, tek bacakla yürümenin zihinsel eşdeğerlisidir. İkisiyle yürüyün! İşte bu *materyalist* diyalektiktir, tümü değil, ama iyi bir başlangıç. Şimdi de ev ödevi. Yürüdüğünüz zaman iyi bir yoldaşınız olur. Rousseau'yu dinleyin.

> Ancak yürüyorken derin düşünebiliyorum. Durduğumda, düşünmeyi de bırakıyorum; zihnim yalnızca bacaklarımla çalışıyor ... Yürümenin düşüncelerimi kamçılayan ve canlandıran bir yanı var. Belli bir yerde kaldığım zaman neredeyse hiç düşünemem; zihnimi harekete geçirmem için bedenim hareket halinde olmalı ... Bunun ruhumu özgürleştiren, düşüncelerime yüreklilik katan, beni sanki dünyanın enginliğine atan bir işlevi var, öyle ki korkmadan ya da kısıt koymadan onları birleştirebiliyorum, seçebiliyorum ve dilediğim gibi kendime mal edebiliyorum. (1953, 382)

Diyalektik mekânda dolaşan gezgin William Blake de öyle. Karada beş bin kilometrelik uzun yürüyüşünü yapan Mao da.

Kaynak

Rousseau, Jean-Jacques. 1953. *Confessions,* çeviren J. M. Cohen. Londra: Penguin.

10

DİYALEKTİK DÖNÜŞÜMLER: TELEOLOJİ, TARİH VE TOPLUMSAL BİLİNÇ

✸

István Mészáros

Toplumsal etkileşim ve eşitsiz gelişme

Marx'a göre, tarihsel gelişimin erken aşamalarından tutun da tarihte insanların içinde bulundukları durumda birbiriyle çatışan toplumsal güçleri bilinçli olarak denetim altına aldıkları noktaya kadar, maddî temel ile üstyapı arasındaki etkileşimin potansiyel etkisi hem olumlu hem de olumsuz olabilir. Dolayısıyla onun anlayışında ideoloji de birbirine taban tabana zıt çağrışımlarla ortaya çıkar. Bir yandan, gelişimi büyük ölçüde engelleyen gizemlileştirici ve baltalayıcı bir güç olarak olumsuz yanıyla sunulur. Ama öte yandan, aktif katkısı olmaksızın verili tarihsel durumun ileriye yönelik potansiyellerinin bir türlü açılıp gelişemeyeceği, yaşamsal öneme sahip, olumlu (konulan katı toplumsal kısıtlamaları ve dirençleri alt etmeye kararlı) bir faktör olarak da görülür.

Bazı eleştirmenler bu görüşte bir "muğlaklık" sezerler ve ideolojiye tek yanlı biçimde olumsuz bir çağrışım yükleyerek

bunu gidermeye çalışırlar. Böyle yorumların içerdiği sıkıntı, en sonunda hem bilimi hem de ideolojiyi dolambaçlı şekilde tanımlayarak, bunları birbirlerinin kendinden menkul karşıtları gibi göstermeleridir. Alıntı yoluyla bir örnek verirsek,

> [Marksçı ideoloji anlayışının] geniş kapsamlı görüşü, her ne kadar çok sayıda sözcükle söylemese de *tüm* felsefî, siyasal, hukuksal vb. biçimlerin ideolojik olduğunu savunur. Kısıtlayıcı yorum ise ancak *ideolojik olan* felsefî, siyasal, hukuksal vb. biçimlerin her zaman ille de öyle oldukları ima edilmeksizin bilimle karşı karşıya getirilebileceğini savunur. Bana göre, bu yorum Marx'ın diğer öğretileriyle daha tutarlıdır, ama Marx'ın metninde bir muğlaklığın var olduğu kabul edilmelidir. (Larrain, 1983, 172)

Ne yazık ki, kendi tuhaf yaklaşımlarını desteklemek için bu doğrultuda tezler ileri süren kişilerin gösterdikleri kanıtlar oldukça temelsizdir. Nitekim, aynı kitapta şunu okuyoruz: "1859 tarihli Önsöz'ünde Marx, ekonomik yapılara karşılık gelen 'toplumsal bilinç biçimleri'nden söz eder, *ama onları ideolojiyle eşitlemediği gibi, onları ifade etmek için üstyapı terimini de kullanmaz*" (Larrain, 1983, 171).

Bu gerçekten çok sağlam ve kesin gibi görünüyor ve yazarın görüşüne göre ideolojinin olumsuz bir şey olarak kavranmasının Marx'ın otoritesine dayandırılmasını sağlıyor. Çünkü eğer Marx'ın meseleye bakışı böyleyse, o zaman, bunu, yazarın daha sonra ileri sürdüğü şöyle bir sonuç izlerdi: "Fikirlerden oluşan üstyapı genel bir toplumsal bilinç düzeyini ifade ettiği halde, ideoloji yalnızca üstyapının sınırlı bir kısmıdır ve o kısım *çarpıtılmış bilincin* özgül biçimlerini kapsar" (Larrain, 1983, 173).

Bununla birlikte, sayfa 171'den yaptığımız alıntı şaşırtıcı biçimde, "*Yine de sonraki bir pasajda* Marx'ın doğruladığı gibi", diye devam ediyor ve buraya bir alıntı (1859 tarihli Önsöz'den) konuluyor; o alıntıda Marx, aynı pasajın başında söylediği farz edilen şeylerin tam *aksini* açık açık belirtiyor, yani "hukuksal, siyasal, dinsel, estetik ya da felsefî biçimlere; kısacası insanların

bu çatışmanın bilincine vardıkları ve onu çözme çabası gösterdikleri *ideolojik biçimler*"e genel ifadelerle değiniyor. Bu nedenle, "yine de" sözünün anlamını ya da Marx'ın sonradan muğlak bir şekilde düşüncesini değiştirdiğini ima eden "sonraki bir pasajda" ifadesindeki belirsizliğin anlamını kavramak neredeyse olanaksızdır. Çünkü gerçek şudur ki, sözüm ona "sonraki pasaj" *aynı paragraf*ın bir parçasıdır, Marx'ın maddî/ekonomik temel ile "toplumsal bilincin belirli biçimleri" arasındaki uyuşmaya değindiği satırlardan sadece birkaç satır sonra yer alır, aynı anda yazılmıştır ve o düşüncenin muğlak karşıtı değil, mantıksal devamı niteliğindedir.

Dolayısıyla, iddia edilen muğlaklık Marksçı anlayışın bir özelliği değildir. Aksine, Marx'ın otoritesine dayanarak ve sözde "muğlaklığı" (gerçekte *diyalektik karmaşıklığı*) Marksçı yaklaşımdan uzaklaştırmakla onun görüşlerini aşırı basitleştirme pahasına, ideolojinin tek yanlı biçimde olumsuz tanımını yerleştirmek isteyen bir kurgunun gerektirdiği bir şeydir. Çünkü eğer "muğlaklık içermeyen" olumsuz bir ideoloji anlayışının baştan çıkarıcı basitliği tercih edilecek olursa, *çok boyutlu diyalektik belirlenimler*in gerçek dinamiği ve canlılığı hiçbir iz bırakmadan silinip gider.

Aslında, toplumsal metabolizmanın özgün eşlenikleri temelinde tarihsel diyalektiğin nasıl açılıp gelişeceğine ilişkin hiçbir aprioristik (önselci) önbelirleme olamaz. Ne de kimse -tarihsel gelişimin sonraki aşamalarında ortaya çıkan- yeni maddî ve zihinsel faktörlerin, kompleksin bütününü, birbiriyle etkileşen güçleri sonraki ilerleme girişimlerine başlangıç noktası olabilecek gitgide yükselen bir düzlemde geçici olarak sentezlerken nasıl etkileyeceğini *a priori* yargılayabilir.

Düzlemin -toplumsal üretici güçlerde oluşan toplam ve zaman zaman çarpıcı ilerleme sayesinde- gitgide yükseldiğini söylemek, belli belirsiz bile olsa *doğrusal* ilerlemeye benzeyen bir şeylerin olduğu anlamına gelmez. Bu, yalnızca, dinamik toplumsal etkileşimin çatışmalı "uğrakları" kendi gerilimlerini (yok oluşlar ve dirilişler, geri tepmeler ve niteliksel ilerlemeler,

bazı güçlerin ve toplulukların yıkımı, diğerlerine ise taze kan verilmesi yoluyla, kısacası "eşitsiz gelişim"in karışık rotasını izleyerek) *çözerse ve çözdüğü zaman* (ya da çözdüğü ölçüde), insanlığın daha fazla ilerleme için yeni güçlerle ve potansiyellerle donanmış olarak kendini daha yüksek bir somut üretici kazanım düzeyinde bulduğu anlamına gelir. Bununla birlikte, yaşanan toplumsal karşıtlıkların olumlu bir çözümünün garantisi olamaz, mücadelenin "çekişen sınıfların ortak mahvoluşuyla" sonuçlanabileceği (Marx ve Engels, 1976, 484) ve tarihsel seçeneğin "sosyalizm *ya da* barbarlık" olduğu yolundaki önermeler de bunu açıkça kabul etmektedir.[1]

Emeğin kendiliğinden (spontan) teleolojisinin problemli niteliği

Somut tarihsel gelişime belirli bir uzaklıktan (*hâlihazırda oturmuş* düzlemlerin tüm güzergâhın "gerekli aşamaları" olarak belirginleştiği, onlara götüren [olası alternatif konfigürasyonlara yönelik pek çok gösterge içeren] çok çeşitli özgül mücadelelerin ve çelişkilerin ise arka planda silikleştiği bir uzaklıktan) geriye bakılınca, gizli bir tasarıma karşılık gelen, "mantıksal açıdan gerekli" bir ilerleme yanılsamasına düşülebilir. Böyle bir bakış açısından görülünce, sıkı sıkıya yerleşmiş her şey *olumlu* anlamını kazanır ve oturmuş aşamalar, tanım gereği, somut olarak oturmuşlukları sayesinde olumlu/akılcı görünmek zorundadır.

Bu şekilde algılanan tarihsel imgeler, idealist tarih anlayışlarında açığa çıktığı üzere, oldukça problemli bir kazanımı temsil eder. Bu nedenle, anlaşılabilir olarak, teleolojinin (erekselliğin) tartışılmasından uzak durma ve genelde onu bir tür teoloji olarak ele alma eğilimi vardır. Bu, büyük ölçüde, açıklamalarını "nihai nedenler"e dayanarak yapan ve o nedenleri doğanın dü-

1 Rosa Luxemburg'un sözü. Marx da *Alman İdeolojisi*'nde hemen hemen aynısını öne sürer.

zenindeki İlahi amacın tezahürüyle özdeşleştiren Avrupa felsefî geleneğinin önemli bir akımında bu ikisinin uzun süredir devam eden birlikteliğinden kaynaklanmaktadır. Bununla birlikte, teleoloji ile teolojinin bir çırpıda eşitlenmesi oldukça yersizdir, çünkü emeğin nesnel teleolojisi toplumsal gelişime ilişkin her tutarlı maddeci tarihsel açıklamanın temel bir parçasıdır. Önyargılı *a priori* şemalarla değil, somut olarak açılıp gelişen nedensel faktörlerle ilgilenen böyle bir açıklamanın, belirli *teolojik* önermelerden ayrılamaz olsa bile, *teolojik* faraziyelerle her ne şekilde olsun hiçbir ilişkisi yoktur.

Gerçekte, insanlık tarihi bir tür teleoloji olmadan anlaşılamaz. Ama maddeci tarih anlayışıyla tutarlı olan tek teleoloji bizatihi emeğin nesnel ve diyalektik olarak açık uçlu teleolojisidir. Temel ontolojik düzeyde bu tür teleoloji, insanın ("özdolayımlama yapan" bu benzersiz "doğa varlığı"nın) amaçlı üretim etkinlikleri yoluyla kendini nasıl yarattığıyla ve geliştirdiğiyle ilgilenir.

Bu süreçte emek, insanlık ile doğa arasındaki giderek değişen metabolizmada etkin dolayımlama işlevini yerine getirir. Toplumsallaşmış insanın tüm potansiyelleri yanında, toplumsal iletişimin ve toplumsal metabolizmanın tüm karakteristikleri de bu diyalektik dolayımlamanın nesnel teleolojisinden doğar. Ayrıca, bu süreçlerin ve dönüşümlerin içerdiği emek üreticilerin kendi emeği olduğu için, insanlık ile doğa arasındaki etkin dolayımlama da *özdolayımlama*dan başka bir şey olarak görülemez. Özdolayımlama, bir açıklama çerçevesi olarak, teolojik (yani, ilahi olarak önceden belirlenmiş farz edilen) teleoloji anlayışına kökten aykırıdır.

Bu anlamda, tarih, belirlenimlerin doğal düzeninde meydana gelen niteliksel değişim nedeniyle, yani *diyalektik olarak öz dolayımlama yapan insan teleolojisi*nin bizatihi bütünleyici ve aslında yaşamsal öneme sahip bir parçası olduğu benzersiz bir ontolojik gereklilik çerçevesinin kurulması nedeniyle ister istemez açık uçlu olarak kavranmalıdır. (Bu yüzden, *biyolojik belirlenimcilik* en başından kaybetmiştir.)

Bu nedenle, tarihin (insanlık tarihinin) *tarihsel olarak yaratılmış* köklü *açıklığı*, insan özdolayımlamasının biçimlerini ve yöntemlerini kuramsal ya da kılgısal olarak *önceden belirlemenin* hiçbir yolunun olamayacağı anlamında, aşılamaz niteliktedir. Çünkü üretici etkinlik yoluyla yapılan bu özdolayımlamanın karmaşık teleolojik koşulları, ancak, bunlar bizatihi bu özdolayımlama yoluyla sürekli yaratılmakta ve yeniden yaratılmakta oldukları için yerine getirilebilir. Bu yüzden, kusursuzca kendine yeterli ve kapalı tarihsel açıklama sistemleri üretmeye yönelik tüm girişimler ya insan eylemlerindeki karmaşıklığın keyfi biçimde mekanik belirlenimlerin kaba basitliğine indirgenmesiyle ya da *a priori aşkıncılığın* şu veya bu çeşidinin insan gelişiminin *içkinliği* üstüne idealistçe bindirilmesiyle sonuçlanır.

Ama tarihsel sürecin köklü açıklığını (bu sürecin sonuçlarının aynı anda "olumlu olumsuzluğu"ndan ve "olumsuz olumluluğu"ndan sorumlu olan açıklığı), emek teleolojisinin *içkin* ve *özdolayımlayıcı* mahiyetini vurgulayarak eksiksiz şekilde tanımlamak kesinlikle mümkün değildir. Dikkate alınması gereken üç önemli husus daha vardır:

1. Emek sürecinin doğasından gelen özelliklere uygun olarak, emeğin doğrudanlığıyla tasarlanan amaç ancak *kısmi* bir amaç olabilir, o andaki görevle dolaysızca ilgili olabilir, toplam kısmi çözümler her zaman gitgide genişleyen bir bağlamın içine sokulsa bile bu böyledir. Bu nedenle, başarılı bir çözümün *olumluluğu*, kendi başarısının genel sonuçlarını ve imalarını denetim altında tutma olanağı bulamadığı sürece, ister istemez kusurludur, aslında bu da, söz konusu olan özgül teleolojik etkinlikte ilk başta ortaya konulan ve uygulanan olumluluğa rağmen, daha uzun bir zaman ölçeğinde tam bir felaketle sonuçlanabilir.

   Sınırlı teleolojik tasarımların çeşitliliği pratik üretici etkinliğin akışı içinde kavrandıkça, özgül sonuçlar arasında bağlantı kurularak az çok tutarlı bir genel komplekste bütünleştirildikçe, gerçekte bir tür "toplama" meydana gelir. Ama bu, "toplayanı ol-

mayan bir toplama"dır[2] ve bu nedenle, bilinçli kısmi projeler, denetim altına alınması için yapılan her girişime karşı koyuyor görünen "kör" bir genel çerçevenin içine sokulmuş olmanın (olumsuz, kasıtsız) sonuçlarını çekmek durumundadır. Sonuç olarak, ilk başta ortaya konulan kısmi projelerin anlamında saptırma ve çarpıtma meydana gelmekle kalmaz, aynı zamanda da kısmi sonuçların bilinçsiz toplaması (daha sonra piyasa toplumunun iyiliksever "gizli eli" olarak ussallaştırılan olgu) bizatihi kısmi teleolojik etkinliklerin gerekli temeli ve yapısal olarak bozulmuş (yani, en başından çarpıtıcı ve yabancılaştırıcı) ön kabulü ve kılavuz ilkesi olup çıkar.

Hiç kuşkusuz, tarihsel gelişim (açılıp gelişen karşılıklı bağlantılılık eşliğinde gitgide artan iş bölümü, aslında üretimin toplumsal örgütlenmesinin bütünleştirilmesi) emek sürecinin öngördüğü belirli amaçları sınırlı özgüllükleriyle bile daha genel hale getirir. Dolayısıyla, toplumsal iş bölümünün çok ilerlemiş (örneğin, kapitalist) aşamasında, yalnızca kısmi görevlerin *çözümü* bütün bir bilimsel, teknolojik ve toplumsal süreçler ağını harekete geçirmeksizin tasavvur edilemez olmakla kalmaz. İlk olarak, bizatihi *görevlerin kendileri*, hem o özgül görevleri ortaya çıkaran verili emek sürecinin doğrudanlığıyla hem de ürünler *ve ticari mallar* olarak yöneldikleri *hedefin* daha geniş bağlamıyla olan aynı derecede karmaşık bir bağlantılar ağı dikkate alınmaksızın kavramsallaştırılamaz.

Ne var ki, bu koşul başlı başına, potansiyel olarak uzun erimli olumlu imalarına bakılmaksızın, bir bütün olarak toplumsal metabolizma üzerinde daha etkili bir denetimi beraberinde getirmez. Kısmi ortaya koyuş etkinliklerine doğru daha olumlu bir yönelimi bile ima etmez. Çünkü gerçekte o etkinlikler, yürürlükteki genel belirlenimlerin akıldışılığına her zamankinden daha fazla tabi durumda kalır.

Emek sürecinin global bütünleşmesi yönündeki bu nesnel eğilimin olumlu anlamı, bir bütün olarak toplumsal metabolizmayı bilinçli şekilde denetleme olanağını ortaya çıkarmasıdır. Çünkü

2 *Bkz.* Sartre, 1978, çok ihmal edilmiş bir çalışma. Çünkü Sartre'ın çözümleri oldukça problemli olsa bile, *Critique*'te yönelttiği sorular büyük öneme sahiptir.

toplumsal metabolizma ya *bütünselliği içinde* denetlenir ya da global bir ölçekte kendisini oluşturan parçalar arasındaki çelişkilerden dolayı, sonuçları ne denli yıkıcı olursa olsun, insan denetiminden sıyrılmayı sürdürür. Toplumsal gelişimin ilkel bir aşamasında (doğanın acımasız müdahalesiyle karşılaşan ve büyük ölçüde dolaysız hâkimiyeti altında olan emek teleolojisinin kendini ortaya koyuş etkinliğinin kaba doğrudanlığıyla umarsızca kısıtlanmış olduğu bir zamanda) toplumsal metabolizma üzerinde bilinçli denetim sorunu elbette söz konusu olamaz. Üretim güçlerinin tam gelişimi yoluyla böyle kısıtlamaların ortadan kalkması, kısmi görevleri ve süreçleri genel yapılarla türdeş kılma potansiyeli yaratır, böylece de hem ivedi/sınırlı görevler düzeyinde hem genel bir toplumsal plan ve koordinasyon düzeyinde bilinçli eylem olanağı sağlar. Ama elbette, emeğin nesnel teleolojisinin tarihsel olarak açılıp gelişmesi yalnızca insanın kendini dolayımlamasının ve gerçekleştirmesinin koşullarını başarıyla denetleme *potansiyelini* yaratır. Bu potansiyel, ancak, meta fetişizminden ve emek üzerindeki (zorla emek fazlalığı sağmanın hizmetindeki) dış siyasal hâkimiyetten tutun da devletler arasındaki uzlaşmaz çelişkilere kadar uzanan yabancı amaçların ortaya koyuş etkinliğine egemen olduğu bugünkü emek teleolojisi manzarasının aksine, yürürlükteki belirlenimler sisteminden köklü bir *kopuş* yoluyla *fiiliyata* dönüştürülebilir.

2. Tüm olumlu/olumsuz imalarının yanı sıra, tüm olumsuz/olumlu imalarıyla tarihsel sürecin köklü açıklığını pekiştiren başka bir kaçınılmaz durum, değişen toplumsal metabolizmada *temel maddî belirlenimlerin sürekli yapısal varlığı* ile ilgilidir. Çünkü dolaysız maddî belirlenimler, tarihsel gelişimin seyri içinde hangi dereceye kadar saf dışı edilmiş olursa olsun, saf dışı eden mekanizmaların yüzeyinin altında *uyur halde* (gizil olarak) her zaman varlığını sürdürür; ve hakikaten sosyalist bir toplum da dâhil en ilerlemiş toplumun bile ufkunda muazzam bir güçle yeniden ortaya çıkabilir. Orman çok etkili biçimde temizlenmiş olabilir; ne var ki, bu temizliğin başarısı için gerekli koşullar sürekli olarak yeniden yaratılmazsa ve yeterince yenilenmezse, özgün iddiasını daha da büyük bir etkinlikle mutlaka yeniden ortaya koyar.

Tarihsel olarak yaratılmış gereksinimlerin genişlemesi de bu bakımdan şu ya da bu tür bir *a priori* garanti sayılamaz. Tam tersi. Çünkü karmaşık gereksinimlerin (sabık ekonomi-politiğin "lüks"ünün) gelişimi gerçekte basit gereklilik alanını saf dışı edebilir. Ama bunu ancak sermayenin sapkın mantığı çerçevesinde dizginlenmesi gitgide daha da güçleşen yeni ve çok daha kapsamlı bir gereklilik düzeyini harekete geçirmek pahasına yapabilir. Sonuç olarak, en temel maddî belirlenimlerinin sürekli *uyku halini* hesaba katmakla kalmayıp, global olarak gitgide daha çok iç içe örülen toplumsal metabolizmanın artan *kırılganlığını* (ya da zedelenebilirliğini) de hesaba katmamız gerekir. Bu nedenle, tarihin şimdiki kavşağında, açık uçlu toplumsal gelişimin "olumlu olumsuzluğu" ve "olumsuz olumluluğu" ancak iki yüzünden birisi insanlığın zaferine dönük olan ve diğeri ise özyıkım cehenneminin ıstırabını yaşayan Ianus'un görüntüsüyle betimlenebilir.

Ama sermayenin sapkın mantığının başarıyla dizginlendiğini tasavvur etsek bile, uyur haldeki temel maddî belirlenimler, niteliksel olarak anlam değişikliği geçirmiş olsalar dahi, gelecekteki tüm toplumsal etkileşimin zımnî öncülü olmaya devam eder. Çünkü "gerçek tarih" tarihin *sonu* değildir, aksine, köklü açıklığının tam olarak *farkına varılmasıdır*. Ama bizatihi mahiyeti gereği böyle bir farkındalık, küresel olarak iç içe örülen ve yönetilen –ya da aslına bakılırsa tehlikeli şekilde kötü yönetilen– toplumsal metabolizmanın sürekli yapısal zedelenebilirliği de dâhil, nesnel belirlenimlerin paradoksal çok anlamlılığını istese de ortadan kaldıramaz. Düşünülebilecek en yüksek toplumsal gelişim düzeyinde bile bu uyku halinin insan varoluşunun doğal temeli olarak zorunlu yeniden üretimi dikkate alındığında, başarı ile başarısızlık arasındaki yol, her dönemeçte sermayenin özündeki akıldışılığın tehdidiyle karşılaşılmasa bile, ister istemez son derece dar olmaya devam edecektir. Ancak tarihin köklü açıklığının olumlu/olumsuz anlamı konusunda gerekli olan tam farkındalığın tüm toplumsal girişimi *sürekli yönlendiren güç* olarak kendini kabul ettirmesi *koşuluyla* böyle dar bir yolun başarıyla kat edilebileceği hayal edilebilir.

3. Vurgulanması gereken üçüncü önemli nokta önceki ikisiyle yakından bağlantılıdır. Bu nokta, ilhamını kapitalizmden alan "üçüncü sanayi devrimi" gibi teknolojik ülküleştirmeler de dâhil, her türden (siyasal/ideolojik yönelimleri ne olursa olsun) ütopyacılıkların nedense tümüyle savsakladıkları bir özellikle ilgilidir. Bu, *üretim* güçlerindeki her artışın aynı anda *yıkım* güçlerinde de artışa yol açmasıdır. Gerçekten, tarihin bilançosu bu yönden dikkatle incelenirse, altta yatan eğilimin en kötü türden *eşitsiz gelişim* olduğu acı bir gerçek olarak açığa çıkar. Çünkü "post-endüstriyel" ideolojinin kuruntulu varsayımları bir yana, insanlığın tüm problemlerini bir çırpıda ve kalıcı olarak çözen bir teknoloji tasavvur etmek yalızca gerçekliğe aykırı olmakla kalmayıp kesinlikle düşünülemez de olmakla birlikte, var olan (aslında tümü de bir düğmeye basılınca harekete geçecek şekilde konuşlandırılmış olan) yıkıcı teknoloji aygıtlarının bu gezegende insan yaşamına hemen şimdi son verebileceği bir aşamaya *zaten* ulaşmış bulunuyoruz.[3]

Bu nedenle, tarih boyunca oluşturulduğu haliyle teknoloji –"nötr" olmak şöyle dursun– mahiyeti gereği başlı başına *problemli*dir. Teknolojinin doğa bilimiyle (teknolojik manipülasyon ideolojilerinin kendilerini meşrulaştırmak için adını kullandıkları bilimle) olan bağlantısı da birçoklarının bize yutturmaya çalıştıkları gibi bir nimet değildir. Gerçekte bildiğimiz gibi, doğa biliminin kendisi de bütün o pozitivistçe ülküleştirdikleri "bilim"lerini basitçe "ideoloji"yle dengeleyenlerin görmezden geldikleri vahim şekilde problemli bir yana sahiptir.

Bu bağlamda vurgulanması gereken şey, yıkım güçlerinin kaçınılamaz maddî gerçekliğinin *zorunlu olarak* bizce bilinen

3 Nobel Ödülü sahibi Profesör Joseph Rotblat'ın biyoteknoloji ve "klonlama" alanında kâr dürtüsüyle yürütülen araştırma etkinlikleri konusunda kısa süre önce dile getirdiği uyarılar bu bağlamda hatırlanmaya değer. Bildiğimiz gibi, sermayenin egemenliği altında –insanî ve çevresel sonuçlara bakılmaksızın sistemin genişleme zorunluluklarının ağına düşen– bu tür etkinlikler insanlığın potansiyel özyıkımının yeni bir boyutunu temsil etmektedir. Şimdi bu yeni boyut hâlihazırda var olan, her biri bize defalarca evrensel facia yaşatacak kapasiteye sahip nükleer, kimyasal ve biyolojik silahlar cephaneliğine eklenmektedir.

üretkenlikteki tüm ilerlemelerden ileri geldiğidir. Açıktır ki, insanlık ile doğa arasındaki metabolizma doğaya doğanın kendi kuvvetiyle boyun eğdirmelidir. Dolayısıyla, toplumun doğa karşısındaki (doğa tarafında eşdeğer ve gitgide büyüyen bir direnci de ister istemez ima eden) gereksinimleri ne denli geniş kapsamlı ve çok çeşitliyse, tatmin edilmelerini garantilemek için sürekli harekete geçirilmeleri gereken güçler de o denli büyük (aynı zamanda da potansiyel olarak o denli yıkıcı) olur. Bu ilişkinin özünde yatan ironi şudur ki, doğanın sahip olduğu patlayıcı kuvvetlerin dağları yerinden oynatıp oynatmaması ve ulaşım olanağı sağlayan su kanalları açıp insanların hizmetine verip vermemesi ya da aksine, bizatihi insanın hayatta kalmasının ilksel koşullarını geri dönülmez biçimde yok edip etmemesi doğanın hiç mi hiç umurunda değildir.

Bununla birlikte, toplumsal olarak üretilen gereksinimler ile doğa arasındaki temel metabolik ilişkinin hem araçlar ve üretici güçler bakımından hem de üretimin toplumsal örgütlenmesi bakımından tarihsel gelişim sürecinde ifade ediliş ve yeniden üretiliş biçimi sorunları daha da şiddetlendirir. Hem teknolojinin hem de doğa biliminin teleolojisi nihayetinde ilkel emek teknolojisinden kaynaklanır. Bu ikincisinin özgün sınırlamaları (daha önce değinildiği üzere, onun ortaya koyuluş etkinliğinin mecburen *kısmi olmasının* kısıtlayıcı sonuçları) sermaye gelişiminin en ileri evresinde bile yeniden üretilir. Teknolojiyi kendi işleyiş şeklinin yıkıcı imaları karşısında tamamen körleştiren bu kısmiliği büyük ölçüde şiddetlendiren üç koşul daha vardır:

a) teknolojik teleoloji, zorunlu olarak, kendileri sınırlı bir ömre ve buna uygun bir "ekonomik şart"a (amortisman döngüsü vb.) sahip belirli araçlarla ve maddî yapılarla bağlantılıdır; sermayenin egemenliği altında, böyle sınırlı maddî nesneleştirmeler kaçınılmaz olarak emek sürecinin bütününe kendi mantığını (kendi maddî ve ekonomik gereklerinin problemli mantığını) dayatır, bu da emeğin teleolojik ortaya koyuluşunun özgün kısmiliğini

ve parçalılığını karşıt yönde itmek yerine, artırma eğilimi gösterir;

b) teknoloji, kendi maddî *ataletine* uygun olarak temel maddî belirlenimlerin *uyku hali*yle mücadele eder: bunun için, gerçek çözümler getirmekten çok, "yapay iştahlar" üretme ve aslında yenilenemeyen kaynakların yıkıma uğratılması vb. yönünde bir eğilim yaratma anlamına da gelse, kendi dolaysız maddî/ekonomik gereklerine en uygun olan "en az dirençli çizgi"yi izler;

c) başlı başına teknolojinin doğasında yatan sınırlayıcı ve problemli özellikler, hükmedilenlerin sürekli boyun eğmesini garantilemek için hükmedenlerin hizmetinde olmakta ifadesini bulduğu üzere, teknolojinin *sınıflı toplumla bütünleşmişliği* nedeniyle yıkıcı biçimde güçlenmiş ve çoğalmıştır; tarihin bugüne kadarki akışı içinde teknolojinin gelişimi bu tahakküm ve boyun eğme yapısından ayrılamaz:[4] *teknolojik* iş bölümü *hiyerarşik toplumsal* iş bölümünün bağımlı bir uğrağıdır, yoksa egemen sınıfın ilham verdiği gizemlileştirmenin tepetaklak görüntülerini üreten "karanlık oda"da çoğunlukla yanıltıcı biçimde gösterildiği gibi tersi değil;[5] tam anlamıyla teknik ve bilimsel zeminde aksi halde kolaylıkla görülebilecek olan teknolojik gelişmelerin yıkıcı yanları ve imaları, egemen düzende teknolojinin bu tek yanlı toplumsal bütünleşmişliğinin bir sonucu olarak sistemli biçimde kamufle edilir ve akılcılaştırılır.

Oldukça uzun zaman önce işçi sınıfı hareketine sızmış olsa bile –teknolojik/bilimsel gelişmelerin olumsuz yanını görmeyi reddeden– teknolojik ütopyacılığın Marksçı yaklaşımla doğal olarak herhangi bir ilgisi olamaz. Walter Benjamin'in doğru olarak gözlemlediği gibi,

4 Bu anlamda, Stephen Marglin'in mükemmel incelemesine bakın (Marglin, 1974). Ayrıca, Stewart Clegg ve David Dunkerley'nin kaleme aldıkları, sağlam belgelere dayanan kitaba da bakın (1980).

5 Teknolojiyi özerk bir kötülük olarak kişileştirmenin cazibesine kapılmamak gerekir; 20. yüzyıl "eleştirel kuram"ının bazı büyük şahsiyetleri bile buna kapılmışlardır. Teknolojinin toplumla bütünleşmişliğini azımsamak, kaçınılmaz olarak, o doğrultuda bir perspektif değişikliğini beraberinde getirir.

> Başından beri Sosyal Demokrasinin ayrılmaz bir öğesi olan uyuşmacılık onun yalnızca siyasal taktiklerine değil, ekonomik görüşlerine de yapışır. [Sosyal Demokrasinin] daha sonra dağılmasının bir nedeni budur. Alman işçi sınıfını akıntı yönünde gidiyor olduğu düşüncesi kadar hiçbir şey bozmamıştır. [Alman işçi sınıfı] teknolojik gelişmeyi birlikte gittiğini düşündüğü akıntının çağlayanı olarak gördü. Teknolojik ilerlemeye eğilim gösterdiği farz edilen fabrika çalışmasının siyasal bir kazanım oluşturduğu yanılsaması oradan sadece bir adım ötedeydi... Josef Dietzgen ilan etti: 'Modern çağın kurtarıcısının adı çalışmadır. Emeğin ilerlemesi ... hiçbir kurtarıcının bu zamana kadar yapamadığı şeyi şimdi başarabilecek olan zenginliği oluşturur.' Emeğin mahiyetine ilişkin bu kaba Marksçı anlayış, emeğin ürünleri hâlâ işçilerin hizmetinde değilken bu ürünlerin onlara nasıl yarar sağlayabileceği sorusunu es geçiyor. Toplumun kötüye gidişini değil, yalnızca doğaya egemen olmada kaydedilen ilerlemeyi tanıyor. (1970, 260-1)

Sermayenin savaş sonrası kazandığı başarının yanlış yönlendirici etkisi altında ve "bilimsel" yeni olguculuğun bu başarıdan çıkardığı teknolojik yönelimli ülküleştirmelerin etkisiyle yapısalcı kaba Marksizm, ilk olarak erken dönem Sosyal Demokrasinin çıkmış olduğu yolu izledi, oysa onun –bir süreliğine sahte radikal bir siyasal belagatle bağlantılı– mesajının kabalığı sihirli bir jargonla kat kat özene bezene ambalajlanmıştı. Daha sonra gelen "özeleştirel" döneklikler ve entelektüel çöküşler, düpedüz, özgün siyasal duruşun sözel radikalizmini en başından beri tamamen uyuşmacı olan kuramsal özle aynı çizgiye getirdi.

Sermayenin teknolojiyi akılcılaştırmasının farklı –hatta görünüşte çelişkili– pek çok biçiminin ideolojik dışavurumlarına tanık olmak da kimseye şaşırtıcı gelmemelidir. Çünkü içinde böyle anti-diyalektik ideolojilerin formüle edildiği pratik alana sermayenin kudretli maddî yapıları egemendir ve bu yapıların birçoğu, "bilimsel açıdan" sağlam ve uygulanabilir eylem biçiminin bu akılcılaştırıcı kavramsallaştırmaları tarafından açıkça

ya da zımnen tartışılamaz öncüller olarak gözü kapalı kabul edilir. Ve bunlar, kendilerini sermayenin pratik alanıyla olumlu şekilde özdeşleştirsinler veya özdeşleştirmesinler ya da onun çerçevesi içinde, eleştirilen maddî yapılar tarafından yapısal olarak dizginlenmiş ve etkili şekilde kısıtlanmış sınırlı muhalefet stratejileri kotarmaya çalışsınlar ya da çalışmasınlar, gözü kapalı kabul edilir. Global olarak ifade edilen ve teknolojik olarak meşrulaştırılan sermaye çağında şimdiye kadarki en uzun ömürlü ideoloji biçiminin, on dokuzuncu yüzyıldaki ilk dışavurumlarından (Comte, Taine, yeni-Kantçılık vb.) tutun da "sosyolojizm"e, "pragmatizm"e, "görececi pozitivizm"e, "enstrümentalizm"e, "adlî pozitivizm"e, "mantıksal pozitivizm"e, "dilbilimsel analiz"e, "yapısal işlevselcilik"e, "ilişkiselcilik"e, "yapısalcılık"a vb. ve başka popüler yeni-pozitivist "bilim felsefeleri"ne kadar uzanan *pozitivizm* olması kesinlikle rastlantı değildir.

Karşılıklı bağımlılık ve küresel denetim

Tüm bunlar bizi bu makalenin başında ortaya atılan, maddî temel ve üstyapı arasındaki diyalektik karşılıklı ilişkide toplumsal bilincin taşıdığı çok anlamlılığa dair probleme geri götürür. Yukarıda tartışılan üç ana yapısal kısıtlama (yani, emeğin özgün teleolojisinin *kısmi* niteliği, toplumsal varlık ontolojisindeki en temel maddî belirlenimlerin *sürekli uyku hali* ve tüm üretici ilerlemenin ayrılamaz *yıkıcı* boyutu) ancak *bilinçli* bir çözüme açık olduğu için, bu çözümün bizi karşı karşıya bıraktığı ikilemden çıkmanın bir yolu yok gibi görünmektedir. Çünkü toplumsal bilincin kendisi, bildiğimiz tüm tarihte açıkça görüldüğü gibi, kendi zemininin, yani toplumun maddî temelinin ağır basan belirlenimlerinden ciddi biçimde etkilenir ve bozulmaya uğrar.

Emeğin teleolojik olarak ortaya koyuluşunun kısmi niteliğinin, emek sürecini özgül görevlere yöneltmeye yardımcı olmadığı sürece, bizatihi emek sürecinin yapısal bir belirlenimi

olduğunu görmek zor değildir. Dolayısıyla kapsamlı boyut, en yüksek düzeyde bilinçli koordinasyonun eşliğinde, yapısal koordinasyonun maddî ön koşullarının ileri aşamadaki bir toplumsal/ekonomik gelişimle (yüksek düzeyde bir türdeşlikle ve global bir ölçekte) başarılı şekilde üretilmiş ve yeniden üretiliyor olması şartıyla, ancak daha sonra elde edilen bir kazanım olabilir. Dahası, ne denli ilerlemiş olursa olsun bizatihi maddî koşullar, toplumsal metabolizmanın bütün boyutlarıyla bilinçli denetimi için gerekli *salt ön koşullar*dan başka bir şeyi ifade etmeyebilir ve başarısının süreceği konusunda *asla* önsel bir güvence sağlamayabilir. Maddî altyapının sorunsuz işleyişi için doğrudan gerekli olan koşullar kadar, toplumsal alışverişin bilinç tarafından başarılı global denetiminin koşulları da sürekli *yeniden üretilmeli*dir ve bu karmaşık diyalektik ilişkiyi oluşturan öğelerden *hiçbiri* çantada keklik sayılmamalıdır. Emeğin kendiliğinden teleolojisi ve bizatihi toplumsal bilincin yapması gereken (gerçekte niteliksel olarak farklı ve daha yüksek) tamamlama bakımından, bilincin karşı karşıya olduğu görevin gerçek büyüklüğü budur.

Doğal varlığın/insanın toplumsal ontolojisinde temel maddî belirlenimlerin sürekli *uyku hali*ne gelince, bunun öç almak üzere yeniden ortaya çıkmasını önlemede bilincin rolü açıkça son derece önemlidir. Çünkü doğal gereklilik hiçbir zaman *ortadan kaldırılamaz*: ancak karmaşıklığı giderek artan toplumsal dolayımlı maddî belirlenimler onun *yerini alabilir*. Toplumsal olarak yaratılan gereksinimlerle bunları doyurma koşulları arasındaki diyalektik gerilim, insan gereksinimlerinin yeniden üretiliş biçiminin sürekli *genişleyen* nitelikte olmaktan kaçınamayacağı anlamına gelir; çünkü üretim süreci, belli bir gereksinimler dizisinin içerdiği talebi karşılama baskısı nedeniyle, başarılı olmak için kendini dolaysız nesnesinin üstüne çıkarmak ve böylelikle eski gereksinimleri doyururken yeni gereksinimler üretmek zorundadır. Bu, eldeki maddî kaynakların giderek daha çok kullanılmasını ima etmekle kalmaz, aynı zamanda da hem doğrudan

tüketim malları olarak hem de üretim ve dağıtım süreçlerinin gerektirdiği kurumsal/örgütsel çatı ve aletler/beceriler/teknoloji olarak "bunları işleme" yetkinliğinin gitgide artırılmasını ima eder. Bir *maddî mekanizma*nın bu durumun artan karmaşıklıklarıyla başa çıkmasını beklemek elbette saçma olur. Bilincin kendisinin bunu yapıp yapamayacağı ise tarihsel gelişimin bu aşamasında tamamen yanıtsız bir soru olarak durmaktadır. Yine açık olan bir şey, *eğer* bilincin karşılaşmaya davet edildiği durumla başa çıkması isteniyorsa, bunun yeterli şekilde "toplayıcı" bir toplumsal bilinç, yani uzlaşmaz maddî belirlenimlerin yapısal açıdan bozucu boyutlarından arınmış bir bilinç olması gerektiğidir.

Aynı şekilde, üretimdeki ilerlemenin yıkıcı yanı basitçe yalıtılmış nedenlere ve süreçlere bağlı olmayıp, olumsuz kısmi özelliklerin bir araya toplanmasına ve birbirini karşılıklı olarak güçlendirmesine ortam sağlayan toplumsal kompleksin bütününe de bağlı olduğu için, büyümekte olan tehdit üzerinde yeterli denetim sağlanması ancak global olarak koordine edilmiş toplumsal bilincin eseri olarak düşünülebilir. Dolayısıyla, karşı karşıya olunan sorunların boyutu ve yeğinliği göz önünde tutulunca, bunların "peyderpey toplumsal mühendislik"le çözümünü savunmak, karanlıkta kurusıkı mermilerle ateş ederek Hitler'in ordularını yenmeyi ummak kadar akla yatkındır.[6]

6 Problemlerimizin ancak ve ancak "peyderpey toplumsal mühendislik"le çözüleceği yolundaki yersiz kabul üç keyfi faraziyeye dayanır: (1) "bütün" kavramının –gerek Hegelci ("gerçek, bütündür" olarak özetlenen) çeşidiyle, gerekse Marksçı formülasyonlarıyla– "bütüncülük" sayılıp aşağılanarak reddedilmesi üstün, mantıksal açıdan karşı çıkılamaz bir bilgelik biçimini temsil eder; (2) "peyderpey" onarımsal müdahale kavramının *herhangi bir anlam* taşıyabilmesi için içine yerleştirilmesi gereken genel bağlam, yozlaştırılmış ve kamufle edilmiş bile olsa şu ya da bu tür bir "bütün" olmamalıdır; ve (3) herhangi bir *kapsamlı* strateji fikrine programatik açıdan aykırı –ve dolayısıyla, safça iyi niyetli olmaları halinde bile genel bir kural olarak içerdikleri mazur gösterici çağrışımlara değinilmese de ancak "karanlıkta ateş etmek" sayılabilecek– "peyderpey toplumsal mühendislik" biçiminde toplumsal dönüştürücü sürece yapılan böyle müdahaleler, her şeye rağmen, er veya geç düpedüz felakete yol açmaktan çok, arzulanan olumlu toplam etkiyi yarata*bilir*. Çünkü belirli müdahalelerin olası etkilerini (eleştir-

Toplumsal bilincin yapısal kısıtlamaları

Buraya kadar irdelenen problemlerin bizi götürdüğü rahatsız edici sonuç, bu problemlere -akılcılaştırmalar ve manipülatif saptırmalar yerine- gerçek çözümler bulmanın zorunlu ön koşulunun, toplumsal yaşamın maddî temelinden doğan yapısal olarak bozucu belirlenimleri en aza indirmek amacıyla, temel ile üstyapı arasındaki mevcut etkileşim şekline başarıyla meydan okuyabilmek (öyle bir şey yapılabilirse) olduğudur. *Temel ve üstyapının diyalektiğini* anlamanın pratikle olan bağı, bu ilişkinin mekanizmalarını ve çarpıtıcı bileşenlerini saptamaya yardımcı olmasından kaynaklanır, çünkü bunlar saptanmadan bunların düzeltilebilirliği sorunu (ya da aksi) ciddi şekilde gündeme getirilemez.

Tarih boyunca tespit edebildiğimiz toplumsal bilinç çarpıtmaları düzeltilebilir midir, değil midir? Akılcılaştırma ve "sahte bilinç" hileleriyle sonuçlanan nesnel yapısal kısıtlamalar toplumsal etkileşimin uzlaşmaz biçimlerine bağlı, dolayısıyla da ilke olarak giderilebilir midir, yoksa aksine, "bizatihi bilincin yapısında" ve bilincin kendi bireyselci özyapılanmasına içkin olmayan herhangi bir nesneye ulaşma girişiminde zorunlu olarak uğradığı başarısızlıkta mı yatmaktadır? Çünkü eğer birçok filozofun savunduğu gibi[7] ikinci durum geçerliyse, o zaman, tam da

meksizin ve bencilce tek geçerli mantıksal işlem olarak yüceltmek yerine) doğru şekilde değerlendirebilme olanağı veren genel bir bakış çerçevesi olmazsa, bunların tahmin edilen sonuçları üretmeye uygun oldukları konusunda kesinlikle *hiçbir şey* söylenemez.

Doğal olarak, tıpkı Hindu mitolojisindeki kozmik kaplumbağanın dünyayı sırtında taşıyan fili desteklemesi gibi, yukarıda değinilen üç zımnî projeksiyonu "destekleyen" daha derin bir keyfî faraziye katmanı, ussal olarak kavranabilecek, *hiçbir alternatifi* olmayan biricik bütünün her ne kadar çelişkilerle ve uzlaşmazlıklarla bilmeceye dönmüş olsa bile kurulu toplumsal düzen olduğudur.

7 Söz gelimi, Husserl'in izinden giden Sartre. Gerçekten Sartre, yalnızca "bilincin ontolojik yalnızlığı"na hükmettiği *Varlık ve Hiçlik*'te (*Being and Nothingness*) değil, "Maksistvari" (Sartre'ın ifadesi) yapıtı *Diyalektik Aklın Eleştirisi*'nde (*Critique of Dialectical Reason*) bile öyle yapar. Ne var ki, bunun hiçbir şekilde Fransız varoluşçu yaklaşımına özgü bir karakteristik olmadığı vurgulanmalıdır. Aksine bu, birey ile toplum arasındaki ilişkiye dair atomcu anlayışların hakim olduğu felsefî gelişimin son iki yüz yılında istisna olmaktan çok kural olmuş gibi görünmektedir.

a priori rayından çıkmış yüzleşmelerin mahiyetine uygun olarak *nedenler* ile değil *belirtiler* ile savaşmak, dolayısıyla da zorunlu olarak kesinlikten uzak sonuçlar üretmek dışında, karşı karşıya olduğumuz temel problemlerle ve meydan okumalarla gerçekten cebelleşilemez.

Gördüğümüz gibi, daha önce tartıştığımız (insan denetiminden kaçıyor görünen) problemlerin tümü "totalizasyon" gerekliliğini içerir. Çünkü toplumsal metabolizmanın giderek artan yapısal işlev yitimlerinde içsel olarak bulunan temel çelişkiler ancak ilgili süreçlerin *bütünü* üstünde denetim kurulmasıyla çözülmeye elverişlidir, yoksa salt *kısmi komplekslerin* az çok başarılı şekilde geçici olarak yönetilmesiyle değil. Ama özgül, sınırlı hedeflerle ilgili teleolojik ortaya koyuş, taşıyıcısı olarak *bireysel* bilince işaret edebilmekle birlikte, toplumsal süreçlerin *bütününün* denetlenmesi son derece problemli bir kavramdır.

Dolayısıyla, kendimizi hakikaten paradoksal bir durumun içinde buluruz. Bir yandan, bireysel bilincin sınırlı teleolojisi, yüzleşilmesi gereken global meydan okumalarla yapısal olarak cebelleşemez. Öte yandan, aynı zamanda da "hakiki ortak bilinç"in yeri ("sahte bilinç"in az çok belirgin karakteristiklerini açığa vuran antagonistik olarak belirlenmiş toplu kavramsallaştırmaların aksine) kolayca saptanamaz. Dahası, mevcut maddî düzen, hâkim ideolojik anlayışların sağlamlığı konusunda "çürütülemez kanıtlar" sağlıyor gibi görünür. Çünkü baskın durumdaki bireyselci ideolojilerin iyice oturmuş maddî atalet yapılarına uygun olarak etkili şekilde işleyen kendi kurumsal karşılıkları vardır; piyasanın pratik teleolojisi ve "paralelkenar şeklindeki"[8] etkileşimsel araçsallığının "gizli eli" dâhil. Aynı zamanda, toplu bir "hakiki bilinç"in (görevlerinin kalıcı global denetimiyle uğraşmakta başarıya ulaşması için maddî zemini olarak *atıl olmayan* bir kurumsal çerçeveyi gerektiren bilincin) başarılı işleyişinin koşulları rüşeym haline bile olsa bugün he-

8 Engels'in, genelde bireysel etkileşimlerin "istenmeyen sonucu"nu saptamak niyetiyle daha geniş anlamda kullandığı bir terim.

nüz hiçbir yerde görünmüyor. Zafer naraları atan aşılamaz "piyasa toplumu" mitolojisi ve yakın geçmişte tanık olduğumuz çok ihtiyaç duyulan radikal yadsıma güçlerinin tamamen yönlerini yitirmeleri bundan dolayıdır.

Tüm bunlar, ideolojinin kapsamını tanımlamaya ve hakiki bilinç ile sahte bilinç biçimleri arasındaki zorunlu sınır çizgisini diyalektik olarak çizmeye yardımcı olan birçok önemli soruyu su yüzüne çıkarmaktadır:

(1) Cuk oturan bir ifadeyle "toplayıcısı olmayan toplama" olarak tanımlanan "bilinçdışı toplumsal etkileşim"in giderek artan başarısızlığı dikkate alınınca, teolojik teleolojinin idealist çağrışımlarından tamamen arınmış olması anlamında bir "ortak toplayıcı" oluşturmak mümkün müdür? Ya da daha kesin bir ifadeyle, *bilinçli* bir *ortak toplama*nın koşullarını ve onun gerekli *atıl olmayan kurumsal çerçevesinin ve buna karşılık gelen araçlarının* maddî ifadesini tasavvur etmek nasıl mümkün olur?

(2) Maddî temel ile üstyapı arasındaki etkileşimi, temel toplumsal metabolizmanın işleyişine ve diyalektik dönüşümüne toplumsal bilincin etkin ve olumlu olarak müdahale edebilmesini sağlayacak şekilde düzenlemek nasıl mümkün olur?

(3) Hem olumlu hem de olumsuz anlamlarıyla ideolojinin dikkat çeken özellikleri nelerdir ve hakiki bilinç ile sahte bilincin çeşitli biçimleri arasında ayrım yapmak nasıl mümkün olur?

(4) Bilincin kendi maddî zemini tarafından yapısal bozulmaya uğratılması nasıl olur? Ya da farklı bir ifadeyle, toplumsal bilincin aykırı biçimde bağımlı/bağımsız bir varoluş kazanmasını ve özgürleştirici olmak yerine, kendi kendisine yönelttiği yabancılaşma yoluyla ağırlıklı olarak olumsuz bir tahakküm gücü olmasını sağlayan çelişkili toplumsal belirlenimler nelerdir?

(5) Köklü biçimde açık bir tarih zemininde toplumsal bilincin olumsuz boyutunu en aza indirmek nasıl mümkün olur? Başka bir deyişle, her ne kadar bilmeden de olsa, tarihin "kapandığı"nı ve sona erdiğini kabul etme çelişkilerinin tuzağına düşmeksi-

zin, toplumsal bilinci kendi maddî temelince yapısal bozulmaya uğratılmaktan kurtarmak nasıl mümkün olur?

Bunlar ve bazı ilintili sorular daha önce yayınlanan dört kitapta (Mészáros, 1972; 1986; 1989; 1996) tartışılmasının yanı sıra, şimdi okuduğunuz makaleyi de kapsayan daha uzun incelemede (Mészáros, yakında çıkacak) ele alınıyor. Güdülen amaç, problemlerimizi kaçınılmaz olarak ortaya çıktıkları genel toplumsal çerçeve içindeki yerlerine yerleştirmek ve tarihsel dönüşümlerin diyalektik mahiyetini anlamada taşıdıkları önemin altını çizmektir.

Kaynaklar

Benjamin, Walter. 1970. "Tarih Felsefesi Üzerine Tezler". Hannah Arendt, drl., *Illuminations*'da. Londra: Jonathan Cape.

Clegg, Stewart ve David Dunkerley. 1980. *Organization, Class and Control*. Londra: Routledge and Kegan Paul.

Larrain, J. 1983. *Marxism and Ideology*. Londra: Macmillan.

Marglin, Stephen. 1974. "Patronlar Ne Yaparlar? – "Kapitalist Üretimde Hiyerarşinin Kökenleri ve İşlevleri". *Review of Radical Political Economics*, No.6, 60-112.

Marx, Karl ve Friedrich Engels. 1976. *The Communist Manifesto*. MECW, Cilt VI. Moskova: Progress Publishers.

Mészáros, István. 1972. *Lukacs's Concept of Dialectic*. Londra: The Merlin Press.

Mészáros, István. 1986. *Philosophy, Ideology and Social Science*. New York: St. Martin's Press.

Mészáros, István. 1989. *The Power of Ideology*. New York: New York University Press.

Mészáros, István. 1996. *Beyond Capital*. New York: Monthly Review Press.

Mészáros, István. Yakında çıkacak. *Social Structure and Forms of Consciousness: The Dialectic of Structure and History*.

Sartre, Jean-Paul. 1978. *Critique of Dialectical Reason*. Londra: New Left Books.

11

DİYALEKTİK VE DEVRİM: TROÇKİ, LENİN, LUKÁCS

✸

Michael Löwy

Diyalektik yöntem ile devrimci kuram arasında yakın bir bağ var gibi görünüyor: Yirminci yüzyılda devrimci düşünüşün yükseldiği dönem olan 1905-1925 arası yıllarda, Hegelo-Marksist diyalektiği bir bilgi ve eylem aracı olarak kullanmaya yönelik en ilgi çekici girişimlerden bazılarına da tanık olunması rastlantı değildir. Üç farklı Marksist şahsiyetin, yani Lev D. Troçki, Vladimir İ. Lenin ve György Lukács'ın düşüncelerinde diyalektik ile devrim arasında nasıl bir bağlantı olduğunu göstermeye çalışayım.

Troçki'nin ilk kez *Sonuçlar ve Olasılıklar* (*Results and Prospects* [1906]) adlı denemesinde taslak olarak ortaya attığı sürekli devrim kuramı yirminci yüzyılın başında Marksist düşünüşte gerçekleştirilen en şaşırtıcı siyasal atılımlardan biriydi. Bu kuram, gelecekteki Rus Devrimi'nde –birinci aşamanın "burjuva demokratik" aşama olduğu– ayrı tarihsel aşamalar fikrini reddederek ve "sürekli" (yani kesintisiz) bir süreçte demokratik devrimi proleter/sosyalist devrime dönüştürme olasılığını ortaya atarak, yalnızca Ekim Devrimi'nin genel stratejisini

öngörmekle kalmadı, daha sonra Çin'de, Hindiçini'de, Küba'da vb. meydana gelecek olan diğer devrimci süreçlere ilişkin anahtar içgörüler de sağladı. Elbette bu kuram sorunlardan ve eksikliklerden bağışık değildi, ama kapitalist sistemi çevreleyen bölgelerdeki somut devrimci süreçlerle olan ilintisi, "ortodoks Marksizm"in Engels'in ölümünden 1917'ye kadar ürettiği diğer şeylerle kıyaslanamayacak kadar fazlaydı.

Troçki'nin siyasal cesaretinin ve tüm sürekli devrim kuramının kökleri dikkatle incelendiğinde, özgül bir Marksizm anlayışının, İkinci Enternasyonal'e ve Rus Marksizmine hâkim olan ortodoksluktan farklı bir diyalektik materyalist yöntem yorumunun onun görüşlerine yön verdiği açığa çıkar. Genç Troçki Hegel'i okumadı, ama onun Marksist kurama ilişkin anlayışı tarihsel materyalizm konusunda aldığı ilk derslere, yani Antonio Labriola'nın çalışmalarına çok şey borçludur. Kendi yazdığı yaşamöyküsünde, 1893'te Odessa'daki tutukluğu esnasında Labriola'nın denemelerini ilk kez yutarcasına okurken aldığı "haz"zı anımsıyordu (1960, 119). Böylece onun diyalektikle tanışması, İkinci Enternasyonal'in önemli şahsiyetleri arasında belki de en az ortodoks olanıyla karşılaşması sayesinde oldu. Hegelci okuldan yetişen Labriola, İtalyan Marksizminde kol gezen yeni pozitivist ve kaba materyalist eğilimlere (Turati) karşı yılmadan savaştı. Diyalektik kavramlar olan *bütünsellik* ve *tarihsel süreç* kavramlarını yeniden yerli yerine oturtmaya çalışarak, Marksizmin ekonomist yorumlarını reddeden ilk kişilerden birisi oldu. Labriola, başka akımlara indirgenemeyen, kendine yeterli ve bağımsız bir kuramsal sistem olarak tarihsel materyalizmi savundu; skolastik dogmatizmi ve ders kitabı kültünü de reddederek, Marksizmin *eleştirel* olarak geliştirilmesi gerektiğinde ısrar etti (1970, 115, 243).

Bu nedenle, Troçki'nin çıkış noktası ilhamını Labriola'dan alan bu eleştirel, diyalektik ve anti-dogmatik anlayıştı. "Marksizm", diye yazıyordu 1906'da, "her şeyden önce bir analiz yöntemidir; ama metinlerin analizi değil, toplumsal ilişkilerin

analizi". Troçki'nin sürekli devrim kuramının altında yatan, Plehanov'dan Lenin'e ve Menşeviklerden Bolşeviklere (1917 öncesinde) kadar diğer Rus Marksistleriyle onun arasına ayrım çizgisi çeken metodolojinin en önemli ve ayırt edici özelliklerden *beşi* üstüne odaklanalım.

1. Karşıtların birliğinin diyalektik kavranışı açısından bakılınca Troçki, proletaryanın sosyalist iktidarı ile "işçilerin ve köylülerin demokratik diktatörlüğü" arasında Bolşeviklerin yaptıkları katı ayrımı "mantıksal, tamamen biçimsel bir işlem" olarak eleştirdi. Tüm akıl yürütme biçimi, "devrimimiz burjuva niteliklidir, bu nedenle anayasal burjuva partisi Kadetleri desteklemeliyiz", şeklindeki "içi boş kıyas"a indirgenebilecek olan Plehanov'la giriştiği polemikte bu soyut mantığa daha da keskin bir dille saldırdı. Dahası, Menşevik Çerevanin'e yönelttiği eleştirinin şaşırtıcı bir pasajında Troçki, Menşevik siyasetin *analitik* (yani soyut-biçimsel, diyalektik öncesi) karakterini açıktan açığa mahkûm etti: "Çerevanin taktiklerini oluştururken, Spinoza'nın etiğini oluştururken yaptığı gibi, başka bir deyişle, geometrik olarak davranıyor" (Trotsky, 1971, 289, 306-12). Troçki elbette filozof değildi ve neredeyse hiçbir zaman özgül felsefî metinler yazmadı, ama bu onun aşamacı anlayışlarla olan uyuşmazlığının metodolojik boyutunu açık görüşlülükle kavrayışını daha da dikkate değer kılmaktadır.
2. Lukács, *Tarih ve Sınıf Bilinci*'nde (*History and Class Consciousness*, 1923), diyalektik bir kategori olan bütünselliğin Marx'ın yönteminin özü olduğunu, gerçekte bilgi alanındaki devrimin bizatihi ilkesi olduğunu (1971, bölüm 1) belirtiyordu. Troçki'nin 20 yıl önce yazmış olduğu kuram bu Lukácsçı tezin olağanüstü önemli bir betimlemesidir. Gerçekten, Troçki'nin devrimci düşüncesinin üstünlüğünün ana kaynaklarından birisi, kapitalizmi ve sınıf mücadelesini bir dünya süreci olarak algılayan *bütünsellik bakış açısını* benimsemiş olması gerçeğidir. Lassalle'ın 1848 devrimi hakkındaki makalelerinin Rusça basımına (1905) yazdığı Önsöz'de Troçki şunu ileri sürer:

> Kapitalizm, üretim biçimiyle ve ticaretiyle tüm ülkeleri birbirine bağlayarak, tüm dünyayı tek bir ekonomik ve siyasal organizmaya dönüştürmüştür... Bu şimdi açılıp gelişen olaylara doğrudan uluslararası bir karakter kazandırıyor ve önümüze geniş bir ufuk seriyor. Rusya'nın işçi sınıfı liderliğinde siyasal kurtuluşa kavuşması ... onu dünya kapitalizminin tasfiyesinin tetikleyicisi yapacaktır, tarih bunun için nesnel koşulları yaratmıştır. (Alıntılandığı kaynak Trotsky, 1962, 240)

Rusya'nın sosyalist devrim için "olgunlaşmamışlığı"nı yalnızca *ulusal* ekonomik belirlenimcilik açısından tanımlayan Rus Marksistlerin geleneksel perspektifini aşmak ancak sorunu bu şekilde (*bütünselliği* içinde kapitalist sistemin "olgunlaşmışlık" düzeyi açısından) koymakla mümkün olurdu.

3. Troçki, Plehanov'un kaba materyalist Marksizm yorumunun ayırt edici yanlarından birisi olan diyalektik dışı ekonomizmi (tüm toplumsal, siyasal ve ideolojik çelişkileri dolayımsız ve tek yanlı bir biçimde ekonomik altyapıya indirgeme eğilimini) açıkça reddetti. Gerçekte, Troçki'nin ekonomizmden kopuşu sürekli devrim kuramı yönünde attığı belirleyici adımlardan biriydi. *Results and Prospects*'in kilit önemdeki bir paragrafı bu kopmanın getirebileceği siyasal sakıncaları kesin bir dille tanımlıyordu: "Proletarya diktatörlüğünün bir ülkenin teknik gelişimine ve kaynaklarına bir şekilde otomatikman bağımlı olduğunu hayal etmek saçmalık derecesinde basitleştirilmiş 'ekonomik' materyalizmin bir önyargısıdır. Bu bakış açısının Marksizmle hiçbir ortak yönü yoktur" (Trotsky 1962, 195).
4. Troçki'nin yöntemi, tarihi Menşevik tezlerine özgü biçimde önceden belirlenmiş bir evrim olarak gören diyalektik dışı tarih anlayışını reddediyordu. Troçki, tarihsel gelişimi her an alternatiflerin ortaya konulduğu çelişkili bir süreç olarak gören zengin ve diyalektik bir anlayışa sahipti. Marksizmin görevi, diye yazıyordu Troçki, kesinlikle, "gelişmekte olan devrimin 'olabilirlikler'ini keşfetmek"tir (1962, 168). Troçki, hem *Results and Prospects*'te hem de sonraki yazılarında, söz gelimi Menşeviklere karşı yürüttüğü "Proletarya ve Rus Devrimi" polemiğinde (1908) sosyalist dönüşüm yönündeki sürekli devrim

sürecini analiz ederken, sonucun sayısız öznel faktöre ve önceden görülemeyen olaylara bağımlı olduğunu (zaferi (ya da yenilgisi) zaten belirlenmiş kaçınılmaz bir gereklilik olmadığını) ifade eden *nesnel olabilirlik* diyalektik kavramını kullanır. Troçki'nin 1905'ten sonraki kuramsal-siyasal fikirlerinin mimarisinde devrimci praksise belirleyici yerini kazandıran şey, toplumsal tarihselliğin açık karakterinin işte bu kabulüdür.

5. Popülistler Rusya'nın kendi özellikleri konusunda diretirlerken ve Menşevikler ülkenin zorunlu olarak kapitalist gelişimin "genel yasalar"ını izleyeceğine inanırlarken, Troçki tümel ile tikel arasında, toplumsal oluşumunun özgüllüğü ile dünya kapitalist süreci arasında diyalektik bir senteze ulaşmayı başardı. *Rus Devriminin Tarihi*'nde (*History of the Russian Revolution*, 1930) yer alan dikkate değer bir pasajda, 1906'daki yazılarının zaten üstü örtülü olarak içerdiği bakış açısını açıkça formüle etti:

> Meselenin özüne bakılınca, tüm gerici fantastikliğiyle Slavofil anlayış ve tüm demokratik yanılsamalarıyla Narodnizm, hiçbir şekilde salt birer spekülasyon olmayıp, Rusya'nın gelişimindeki apaçık ve dahası derin ayırt edici özelliklere dayanıyordu, ama bunlar tek yanlı olarak anlaşılmıştı ve yanlış değerlendiriliyordu. Narodnizmle mücadelesinde Rus Marksizmi, gelişim yasalarının tüm ülkeler için özdeş olduğunu ortaya koyarak, yıkama suyuyla birlikte bebeği de dökme eğilimi gösteren dogmatik bir mekanikleşmeye hiç de seyrek düşmedi (Trotsky, 1965, 427).

Bu nedenle, Troçki'nin tarihsel perspektifi, Popülistler ile Rus Marksistler arasındaki çelişkiyi eş zamanlı olarak yadsıma-koruma-aşma yeteneğine sahip bir diyalektik *Aufhebung*'dur.

1917'den önce Rus Marksizminin sergilediği manzarada *Results and Prospects*'i böylesine benzersiz kılan işte bu metodolojik yeniliklerin birleşimiydi; diyalektik bilimi sürekli devrim kuramının kalbinde yer alıyordu. Yazdığı yaşamöyküsünde Isaac Deutscher'in belirttiği gibi, eğer 1906 tarihli bu kitapçık yeniden okunursa, "bu bakışın geniş kapsamlılığından ve yürekliliğinden etkilenmemek olanaksızdır. O, yüce bir dağın tepesinden yeni ve muazzam bir ufku inceleyen biri olarak ge-

leceği gözetledi ve engin, ayak basılmadık nirengi noktalarını gösterdi (1954, 161).

Lenin 1914'e kadar kuramsal ve felsefî düzeyde kendisini Karl Kautsky ve G. V. Plehanov gibi şahsiyetlerin temsil ettikleri İkinci Enternasyonal'ın ortodoks Marksizminin sadık bir takipçisi olarak görürdü. Onun erken yıllarda kaleme aldığı başlıca felsefî çalışması *Materyalizm ve Ampiryokritisizm*, Menşevik fraksiyonun liderinin temsil ettiği Marksizm türünden çok etkilenmiştir.

Lenin'in felsefî düşünüşü, Alman Sosyal Demokrasisinin (Kautsky dâhil) 4 Ağustos 1914'te Kayser hükümetine savaş kredisi verilmesi lehine oy kullandığına tanık olduğu (ve ilk başta inanamadığı) 1914'den sonra köklü biçimde değişmeye başladı. Rusya'da da Plehanov ve yoldaşlarından bazıları aynı seçimi yaptı. Lenin'in gözünde, Birinci Dünya Savaşı patlak verdiğinde İkinci Enternasyonal'in uğradığı felaket, resmi "ortodoks" Marksizmde bir şeylerin hiç de doğru gitmediğinin çarpıcı kanıtıydı. Dolayısıyla, söz konusu ortodoksluğun siyasal iflası, Lenin'i, Kautsky-Plehanov tarzı tarihsel materyalizmin felsefî önermelerini derinlemesine gözden geçirmeye yöneltti. Ağustos 1914 travmasından neredeyse bir ay sonra Lenin'i Hegel'in *Mantık*'ına götüren yolun bir gün tam olarak yeniden izlenmesi gerekecektir. Basitçe Marksist düşünüşün kaynaklarına geri dönme arzusu mu? Yoksa İkinci Enternasyonal Marksizminin metodolojik zaafının diyalektikten yoksunluğu olduğuna ilişkin açık seçik bir sezgi mi?

Nedeni ne olursa olsun, Lenin'in Marksist felsefeye bakışının ondan sonra derinlemesine değiştiği kuşkusuzdur. Bunun kanıtı bizatihi *Felsefe Defterleri*'nin (*Philosophical Notebooks*) metnidir, ama aynı zamanda da Lenin'in 4 Ocak 1915'te, yani Hegel'in *Mantık Bilimi*'ni okumayı bitirmesinden (17 Aralık 1914) kısa süre sonra Granat Yayınevinin yayın işleri sekreterine bir mektup göndererek, "diyalektik bilimi bölümünde [kaleme aldığı *Karl Marx* maddesinde] bazı düzeltmeler yapmak için hâlâ

zamanının olup olmadığını" sorması (alıntılayan Garaudy, 1969, 40) bunu kanıtlamaktadır. Bu kesinlikle "gelip geçici bir heves" de değildir: Yedi yıl sonra, *Militan Marksizmin Önemi Üzerine* (*On the Significance of Militant Marxism*, 1922) başlığını taşıyan son yazılarından birinde, partinin kuramsal yayın organı *Under the Banner of Marxism*'in (*Marksizm Bayrağı Altında*) "editörlerine ve yazarları"na çağrıda bulunarak, "bir anlamda Hegel Diyalektiğinin Materyalist Dostları Derneği olmaları"nı ister. "Hegel Diyalektiğinin materyalist bir bakış açısıyla sistematik olarak incelenmesi" gerektiğini ısrarla vurgular ve hatta "dergide Hegel'in belli başlı yapıtlarından parçaların yayınlanmasını, materyalist bir bakışla açıklanmasını ve Marx'ın diyalektiği uygulayış biçimini gösteren örneklerin yardımıyla yorumlanmasını" önerir (Lenin, 1970, 667-68, 672).

İkinci Enternasyonal Marksizmine *diyalektik öncesi* bir karakter veren eğilimler nelerdi?

1. Öncelikle, Marx'ın diyalektik materyalizmi ile Helvetius'un, Feuerbach'ın ve diğerlerinin "antik", "kaba", "metafizik" materyalizmi arasındaki ayrımı görmezden gelme eğilimi. Söz gelimi Plehanov, şu şaşırtıcı satırları yazabiliyordu: "Marx'ın *Feuerbach Üzerine Tezler*'inde ... Feuerhach felsefesinin temel fikirlerinden hiçbirisi çürütülmüyor; bunlarda yalnızca değişiklik yapılıyor... Marx ve Engels'in materyalist görüşleri Feuerhach felsefesinin içsel mantığının gösterdiği doğrultuda geliştirilip derinleştirildi" (Plekhanov, tarihsiz, 30-31)!
2. Birinci eğilimden doğan, tarihsel materyalizmi "nesnel"in her zaman "öznel"in nedeni olduğu mekanik ekonomik belirlenimciliğe indirgeme eğilimi. Örneğin Kautsky, "sosyalist bir toplumun ekonomik olduğu kadar psikolojik de olan ön koşulları yeterince gerçekleştirilmeden proletaryanın hâkimiyeti ve toplumsal devrim ortaya çıkamaz" fikrini bıkmadan yorulmadan vurguluyordu. Bu psikolojik koşullar nelerdir? Kautsky'ye göre, zekâ, disiplin ve örgütsel yetenek. Bu koşullar nasıl yaratılacak? Bunları gerçekleştirmek "kapitalizmin tarihsel görevidir". Tarih

ahlakı: "Üretim araçları üzerindeki kapitalist mülkiyetin halkın gücüyle toplumsal sahipliğe dönüştürülmesine izin veren ekonomik koşullar ancak kapitalist üretim sisteminin yüksek bir gelişim derecesine ulaşmasıyla gerçekleşir (Kautsky, 1903, 185-87, çeviride değişiklik yapılmıştır).

3. Diyalektiği, insanlık tarihinin farklı aşamalarının (kölelik, feodalizm, kapitalizm, sosyalizm) "tarih yasaları"yla kesin olarak belirlenmiş bir sıra izlediği Darwinci evrimciliğe indirgeme girişimi. Örneğin Kautsky, Marksizmi "toplumsal organizmanın evriminin bilimsel incelenmesi" olarak tanımlar. Aslında Kautsky, Marksist olmadan önce Darwinciydi ve öğrencisi Brill'in onun yöntemini "biyotarihsel materyalizm" olarak tanımlaması boşuna değildir.
4. Ekim Devrimi'ne ilişkin haberleri işitince Plehanov'un ağzından dökülen "Ama bu bütün tarih yasalarının ihlali!" şeklindeki harika sözlerin çarpıcı biçimde örneklediği soyut ve doğalcı bir "tarih yasaları" anlayışı.
5. Yalnızca farklılıklarıyla sabitlenmiş "farklı ve ayrı nesneler"i kavrayan analitik yönteme sapma eğilimi: Rusya-Almanya; burjuva devrimi-sosyalist devrim; parti-yığınlar; asgari program-azami program vb.

Hiç kuşkusuz, Kautsky ve Plehanov Hegel'i dikkatle okumuş ve incelemişlerdi; ama deyim yerindeyse, onu "özümseyerek" ve "sindirerek" evrimciliğe ve tarihsel belirlenimciliğe dayanan kuramsal sistemleriyle bütünleştirmemişlerdi.

Hegel'in *Mantık*'ı üzerine (ya da hakkında) Lenin'in yazdığı notlar diyalektik öncesi Marksizme karşı ne dereceye kadar bir meydan okuma oluşturuyordu?

1. Birincisi Lenin, "ahmak", yani "metafizik, gelişmemiş, ölü, kaba" materyalizmi tam tersine "zeki", yani diyalektik idealizme daha yakın olan Marksist materyalizmden ayıran felsefî uçurum üstünde ısrarla durur. Sonuç olarak, Hegel'in *Büyük Mantık*'ı üzerine, "başka bir deyişle, esasen felsefî bilgi olarak diyalektik üzerine" hiçbir şey yazmadığı için ve Kant'ı Hegel'in yaptığı gibi değil

de daha çok kaba materyalizmin bakış açısıyla eleştirdiği için Plehanov'u yerden yere vurur (Lenin, 1981b, 179, 276, 277).

2. Lenin, nedenselliğe ilişkin diyalektik anlayışı tümüyle kavrar: "Bundan dolayı, neden ve sonuç tümel karşılıklı bağımlılığın, (tümel) bağlantının, olayların karşılıklı bağlantısının salt birer anıdır." Lenin aynı zamanda da Hegel'in "somut ve soyutun karşıtlığı"nı, öznel ve nesnelin karşıtlığını, onların tek yanlılığını yok ederek çözdüğü diyalektik süreci över (Lenin, 1981b, 159,187,260).
3. Lenin, kaba evrimci gelişim anlayışı ile diyalektik anlayış arasındaki büyük farkı vurgular: "birincisi [azalma ve artma olarak, yinelenme olarak gelişim] cansız, solgun ve kurudur; oysa ikincisi [karşıtların birliği olarak gelişim] "sıçramalar"ın, "süreklikteki kopma"nın, "karşıta dönüşme"nin, eskinin yok olup yeninin ortaya çıkışının anahtarını sağlar" (Lenin, 1981a, 358).
4. Hegel'le birlikte, Lenin "yasa kavramının mutlaklaştırılmasına karşı, basitleştirilmesine karşı, putlaştırılmasına karşı" mücadele eder (ve ekler, "modern fizik için önemli not!!!"). Benzer biçimde, "yasalar, tüm yasalar dar, eksik ve yaklaşıktır" diye yazar (Lenin, 1981b, 151)
5. Lenin, diyalektik bilişin özünü, *bütünsellik* kategorisinde, gerçeklik anlarının tümüyle bir araya gelişinde görür (Lenin, 1981b, 157-8, 171, 196, 218). Lenin'in o zamanlar kaleme aldığı *İkinci Enternasyonal'in Çöküşü* (*The Collapse of the Second International*, 1915) adlı kitapçıkta bu metodolojik ilkeyi hemen kullandığını görebiliriz: Lenin, Marx'ın diyalektiğinin "bir nesnenin her türlü yalıtılmış irdelemesini, yani tek yanlı ve fena halde çarpıtılmış irdelemesini doğru olarak dışladığı"nın altını çizerek, ulusal savunma mazeretine sarılanları (Sırpların Avusturya'ya karşı verdikleri savaşın "ulusal faktör"ünden dolayı Büyük Savaşın emperyalist niteliğini yadsımaya kalkışanları) ağır bir dille eleştirir (Lenin, 1981a, 235).

Lenin, gerçekliğin farklı uğraklarının yalıtılmasına, sabitlenmesine, ayrılmasına ve soyut biçimde zıtlaştırılmasına karşı çıkarak, bunların bütünsellik kategorisi yoluyla çözülmesinde

ısrar eder; ayrıca diyalektiğin, insan anlayışının niçin zıtları ölü ve taşlaşmış değil, canlı, zinde, hareketli ve birbiriyle iç içe geçen şeyler olarak anlaması gerektiğini gösteren kuram olduğunu da savunur.

Burada bizi en çok ilgilendiren, Lenin'in 1914-1915 tarihli *Defterler*'inin "başlı başına" felsefî içeriğiyle ilgili tartışmadan çok, doğurduğu siyasal sonuçlardır: Bolşevik önderin 1917 tarihli "Nisan Tezleri"nde geliştirdiği sosyalist-devrimci anlayıştır. Bütünsellik kategorisinden emperyalist zincirdeki en zayıf halka kuramına; karşıtların iç içe geçişinden demokratik devrimin sosyalist devrime dönüşümüne; nedenselliğe ilişkin diyalektik anlayıştan Rus Devriminin karakterini sadece Rusya'nın "ekonomik olarak geri kalmış temel"iyle tanımlamanın reddine; kaba evrimciliğin eleştirisinden 1917'de "süreklilikten kopma"ya vb. uzanan belirgin çizgiyi bulmak zor değildir. Ama oldukça açık biçimde en önemlisi, Hegel'i eleştirel okumasının, materyalist okumasının Lenin'i İkinci Enternasyonal'in sahte ortodoks Marksizminin deli gömleğinden, düşüncesine dayattığı kuramsal sınırlamadan kurtarmış olmasıdır. Lenin'in Hegel mantığını incelemesi, "Tüm iktidar Sovyetlere" çağrısını ilk kez yaptığı Petrograd'ın Finlandiya İstasyonu'na giden yolu açmasını sağlayan araç oldu. Mart-Nisan 1917'de Lenin, diyalektik öncesi Marksizmin temsil ettiği engelden sıyrılmış olarak, o anlayışın zorunlu siyasal sonucundan, yani "Rus devriminin ancak burjuva nitelikli olabileceği, çünkü Rusya'nın bir sosyalist devrim için ekonomik açıdan henüz olgunlaşmadığı" yolundaki soyut ve katı ilkeden kendini olayların baskısıyla tam zamanında kurtardı. Lenin, bu geri dönülmez adımı attıktan sonra, kendini sorunun uygulamalı, somut ve gerçekçi bir açıdan incelenmesine verdi: Gerçekten sosyalizme yönelik geçişi oluşturan, halkın çoğunluğuna, yani işçi ve köylü kitlelerine kabul ettirilebilecek nitelikte önlemler nelerdir? Ekim Devrimi'ne götüren yol budur.

Ekim 1917'den sonraki devrim diyalektiğini en iyi ifade eden felsefî çalışma belki de György Lukács'ın *Tarih ve Sınıf Bilinci*

(*History and Class Consciousness*, 1923) adlı yapıtıydı. Lukács, tarihsel bütünselliğin çelişkili sürecinde somutlaşmış uğrakları çözerek ve devrimci praksiste öznel ile nesnel arasındaki birliği vurgulayarak, "gereken" ile "olan" arasındaki, değerler ile gerçeklik, ahlak ile siyaset, nihai amaç ile güncel koşullar, insan iradesi ile maddî şartlar arasındaki alışılagelmiş karşıtlıkları diyalektik olarak aşmayı (*Aufhebung*) başardı. Marksist diyalektiğin yirminci yüzyıldaki bu başyapıtı iyi bilindiği için, Lukács'ın yakın zamanda keşfedilmiş başka bir yapıtı, *Chvostismus und Dialektik*, hakkında birkaç yorum eklemek isterim.

Tarih ve Sınıf Bilinci'nin (*TSB*) yayınlanmasında hemen sonra bu kitaba karşı, özellikle Komünist cenahtan yöneltilen eleştiri bombardımanına Lukács'ın niçin hiç yanıt vermediğini bilim insanları ve okuyucular yıllarca merak etmişlerdir. Ama –büyük olasılıkla 1925 civarında kaleme alınmış olan– *Chvostismus und Dialektik*'in yakın zamanda Lenin Enstitüsü'nün eski arşivlerinde bulunması bu "kayıp halka"nın var olduğunu gösteriyor: Lukács bu saldırılara en açık ve sert biçimde *yanıt vermiş* ve 1923'te yayınlanan Hegelo-Marksist başyapıtının ana fikirlerini savunmuştur. Bu yanıt, Macar filozofun, kuramsal ve siyasal yöneliminde büyük bir dönüş yapmasından (1926 tarihli Moses Hess üzerine denemesinde önerdiği "gerçeklerle" felsefî "uzlaşma"dan) hemen önceki son devrimci/Marksist yazısı olarak görülebilir.[1]

Chvostismus und Dialektik (İngilizce çevirisi: *Tailism and the Dialectics* [*T&D*]; Türkçesi: *Kuyrukçuluk ve Diyalektik*), çok geçmeden Sovyet bürokrasisinin resmi ideolojisi haline gelecek olan gizli pozitivist türden "Marksizm"e karşı güçlü bir devrimci diyalektik idmanı olarak görülebilir. Bu polemiksel kavganın kilit öğesi, *özne/nesne tarihsel diyalektiğinde öznel uğrağın belirleyici önemi* konusunda Lukács'ın yaptığı vurgudur. *Kuyrukçuluk ve*

1 Lukács'ın entelektüel evriminde bu yapıtın taşıdığı anlama, *Georg Lukács. From Romanticism to Bolshevism* (Löwy, 1980) adlı kitabımın son bölümünde değiniyorum.

Diyalektik'in değerini ve önemini özetlemem gerekseydi, bunun *güçlü bir Hegelci/Marksist devrimci öznellik savunması* olduğunu öne sürerdim. Bu izlek yapıtın tamamında, özellikle de ilk kısımda ama bir dereceye kadar ikinci kısımda da tıpkı bir ana çizgi gibi fark ediliyor. Bu savın başlıca uğraklarını kanıta dökmeye çalışalım.

Kitabın başlığındaki gizemli *Chvostismus* terimiyle başlanabilir; Lukács, okuyucularının (Alman? Rus?) bu terimi iyi bildiklerini farz ederek bunu açıklamayı gerekli görmemiştir. Lenin, kendiliğinden gelişen işçi hareketinin "kuyruğuna takılan ekonomist Marksistler"e karşı polemiklerinde (söz gelimi, *Ne Yapılmalı?*'da) bu sözcüğü kullanmıştır. Ama Lukács bunu çok daha geniş bir tarihsel-felsefî anlamda kullanır: *Chvostismus* olayların "nesnel" akışını pasifçe izlemek ("kuyruğuna takılmak") ve bu arada da tarihsel sürecin öznel/devrimci anlarını savsaklamak anlamına gelir.

Lukács, Rudas'ın ve Deborin'in Marksizmi pozitivist, burjuva anlamda bir "bilim"e dönüştürme girişimini açıklayıp lanetler. Deborin (eski bir Menşevik) gerici bir hamleyle, tarihsel materyalizmi yeniden "Comte ya da Herbert Spencer"ın ağılı"na sokmaya *(auf Comte oder Herbert Spencer zuruckrevidiert*), yani tüm insan etkinliklerinin dışlandığı tarih ötesi yasaları inceleyen bir tür burjuva sosyolojisine dönüştürmeye çalışır. Rudas ise kendisine tarihin nesnel, yasalara bağlı akışının "bilimsel" gözlemcisi rolünü biçer, böylelikle devrimci gelişmeleri "önceden kestirme" olanağına sahip olacaktır. Her ikisi de yalnızca tarihsel öznenin her türlü katılımından arınmış şeyleri bilimsel sorgulamaya değer saymaktadır ve her ikisi de bu "Marksist" (gerçekte pozitivist) bilim adına, "tarihte öznel bir uğrağa *etkin* ve *olumlu* bir rol" tanımaya yönelik her girişimi reddeder (Lukács, 2000, 50, 135, 137; *bkz.* Lukács, 1996, 9).

Öznelciliğe karşı savaş, der Lukács, oportünizmin devrimci diyalektiği reddedişini haklı göstermek için kullandığı bay-

raktır: Bernstein tarafından Marx'a karşı ve Kautsky tarafından Lenin'e karşı kullanılmıştır. Rudas, öznelcilik karşıtlığı adına, yalnızca "nesnel koşullar"ı kapsayan ama tarihsel etmenlerin kararına hiç yer bırakmayan kaderci bir tarih anlayışı geliştirir. Rudas, *Inprekor*'da Troçki'ye karşı kaleme aldığı (Lukács tarafından *T&D*'de eleştirilen) bir makalesinde, 1919 Macar devriminin Komünist liderliğin herhangi bir yanlışından dolayı değil, yalnızca nesnel koşullardan dolayı yenilgiye uğradığını ileri sürer; proleter sınıf bilincinin önemini abartan tek yanlı siyaset anlayışının örnekleri olarak hem Troçki'yi hem de Lukács'ı gösterir.[2]

Lukács, "öznel idealizm" suçlamasını reddederken, benimsediği iradeci bakış açısından geri adım atmaz: Mücadelenin karar anlarında "her şey sınıf bilincine, proletaryanın bilinçli iradesine" (öznel bileşene) "bağlıdır". Hiç kuşkusuz, tarihsel süreçte özne ile nesne arasında diyalektik bir etkileşim vardır, ama krizin belirleyici anında (*Augenblick*), devrimci bilinç ve praksis biçiminde olaylara yön veren odur. Rudas kaderci tutumuyla praksisi savsaklar ve tarihin "insan bilincinden bağımsız olarak meydana gelen" bir süreç olduğunu düşünerek, pasifçe "kuyruğa takılma"yı öngören bir kuram geliştirir.

Leninizm, diye belirtir Lukács, "öznel anın *etkin* ve *bilinçli* rolü" konusunda sürekli ısrar etmek değilse nedir? Lenin'in ayaklanmayı bir sanat olarak gören anlayışı, "öznel anın bu işlevi olmaksızın" nasıl hayal edilebilir? Ayaklanma kesinlikle *Augenblick*'tir, devrimci süreçte "*öznel anın belirleyici bir*

2 John Ree'nin çok yerinde yorumuyla, Rudas ve Deborin İkinci Enternasyonal'in olgucu/belirlenimci Marksizminin doğrudan devamını temsil ederler. Rudas'ın anlayışına göre, Troçki ve Lukács birbiriyle bağlantılıdır, çünkü ikisi de devrimde öznel faktörün önemini vurgular. Rudas, devrimin yenilgiye mahkum olmasını garantileyen "nesnel koşullar"ın savunucusu olarak öne çıkar. Karl Korsch'un *Marksizm ve Felsefe* adlı kitabı konusunda Kautsky'nin yaptığı ve Alman devriminin başarısızlığını salt nesnel koşullara bağlayan değerlendirmeyle olan çarpıcı benzerlik, yeni yeni gelişen Stalinist bürokrasi arasında kaba Marksizmin varlığını sürdürdüğünü çarpıcı biçimde kanıtlıyor. ("Giriş", Lukács 2000, 24-5)

üstünlük (*ein entscheidendes Übergewicht*) kazandığı" andır. O anda, devrimin ve dolayısıyla insanlığın kaderi "öznel ana bağımlı"dır. Bundan, devrimcilerin o *Augenblick*'in gelmesini "bekleme"leri gerektiği anlamı çıkarılmamalıdır: tarihsel süreçte öznel anların etkin rol oynama olasılığının hiç bulunmadığı hiçbir an söz konusu değildir (Lukács, 2000, 48, 54-8, 62; *bkz.* Lukács, 1996, 16).[3]

Bu bağlamda, Lukács eleştiri oklarını bu pozitivist, "sosyolojik", düşünceci, kaderci (kendi deyişiyle *chvostistisch*) ve nesnelci tarih anlayışının ana ifadelerinden birine karşı yöneltiyor: *ilerleme ideolojisi*. Rudas ve Deborin, tarihsel sürecin mekanik olarak ve kaderci biçimde bir sonraki aşamaya giden bir evrim olduğuna inanırlar. Evrimcilik dogmalarına göre, tarih sürekli ilerleme, sonsuz ileriye gidiş olarak kavranır: zamansal sıralamada bir sonraki aşama zorunlu olarak her bakımdan daha yüksek bir aşamadır. Ne var ki, diyalektik bakış açısına göre, tarihsel süreç "ne evrimsel ne de organik"tir, çelişkilidir, ilerlemelerin ve gerilemelerin olduğu çalkantılı bir gelişim gösterir (Lukács, 2000, 55, 78, 105). Lukács, İkinci ve –1924'ten sonra– Üçüncü Enternasyonal Marksizminin ortak yönü olan kaçınılmaz ilerleme ideolojisinden köklü bir kopmaya işaret eden bu sezgiyi ne yazık ki daha ileriye taşımaz.

Marksizmin uğratıldığı pozitivist yozlaşmaya karşı verilen bu savaşla ilgili başka bir önemli yan, Rudas'ın "insanlar ile doğa arasında nesnel" ve nötr bir "alışveriş" sistemi olarak teknoloji ve endüstri konusunda dile getirdiği görüşlere Lukács'ın belgenin ikinci kısmında yönelttiği eleştiridir. Lukács şöyle karşı çıkar: Bu, kapitalist ve sosyalist toplum arasında temelde bir özdeşlik olduğu anlamına gelirdi! Lukács'ın bakış açısında göre, devrim yalnızca üretim ilişkilerini değiştirmekle kalmamalı, kapitalizmde var olan somut biçimleriyle teknolojide ve endüst-

3 Elbette bu sav, esas olarak, belgenin açıkça "Öznelcilik" başlığını taşıyan birinci kısmının birinci bölümünde geliştiriliyor. Ama diğer kısımlarında da buna rastlanabiliyor.

ride de büyük çaplı devrim yapmalıdır, çünkü bunlar kapitalist iş bölümüyle çok yakından bağlantılıdır. Lukács bu konuda da zamanının çok ilerisindedir, ama yaptığı öneriyi kitabında daha fazla geliştirmeden bırakmıştır (Lukács, 2000,134-5).

Kaynaklar

Deutscher, Isaac. 1954. *The Prophet Armed*. Londra: Oxford University Press.

Garaudy, Roger. 1969. *Lenine*. Paris: PUF.

Labriola, Antonio. 1970. *La conception materyalista de la historic! (1897)*. La Habana.

Lenin, V. I. 1970. *Selected Works*, Cilt 3. Moskova: Progress Publishers.

Lenin, V. I. 1981a. *The Collapse of the Second International. Tüm Yapıtları*, Cilt 21'de. Moskova: Progress Press.

Lenin, V. I. 1981b. *Philosophical Notebooks. Tüm Yapıtları*, Cilt 38. Moskova: Progress Press.

Löwy, Michael. 1980. *Georg Lukács. From Romanticism to Bolshevism*. Londra: New Left Books, 1980.

Lukács, Georg. 1923. *History and Class Consciousness*. Londra: New Left Books.

Lukács, Georg. 1996. *Chvostismus und Dialektik*. Budapeşte: Aron Verlag.

Lukács, Georg. 2000. *Tailism and the Dialectics*. Londra: Verso.

Kautsky, Karl. 1903. *The Social Revolution*. Chicago: Charles Kerr.

Plekhanov, George V. Tarihsiz. *Fundamental Problems of Marxism*. Londra: Martin Lawrence.

Trotsky, Leon. 1960. *My Life*. New York: C. Scribner's Sons.

Trotsky, Leon. 1962. *Results and Prospects*. Londra: Simon and Schuster.

Trotsky, Leon. 1965. *History of the Russian Revolution*, Cilt 1. Londra: Simon and Schuster.

Trotsky, Leon. 1971. *1905*. Londra: Random House.

12

DİYALEKTİK VE DEVRİM, ŞİMDİ

✸

Savas Michael-Matsas

"Niçin diyalektik? Niçin şimdi?"

Bertell Ollman'ın (2003) yakın zamanda bu dolaysız ve ivedi şekliyle yeniden formüle ettiği diyalektiğin güncelliğiyle ilgili sorun, diyalektik terimlerinin ve aralarındaki karşılıklı ilişkinin paradoksunu ("diyalektik" ve "şimdi") kapsar:

- Diyalektik "Şimdi"nin, tarihin bugünkü anının getirdiği meydan okumanın önünde nasıl durur?
- Tarihte "Şimdi-An", diyalektiğin getirdiği meydan okumanın önünde nasıl görünür?

Sovyetler Birliği'nde Stalinist bürokrasinin diyalektik maddeciliği *devlet felsefesi* (bu tanımlama Georges Labica'ya aittir) olarak (yanlış) kullanmasından sonra, hem Hegel'e özgü idealist biçimiyle diyalektiğin (Marx'a göre "tüm diyalektiğin temeli" budur [Marx ve Engels, 1983, 166]) hem de Marx'ın maddeci diyalektiğinin bir bakıma saygınlığını kaybettiği iyi bilinir. Sovyet devletinin ve Doğu Avrupa'daki diğer "Sovyet" tipi devletlerin çökmesiyle, diyalektiğin de onulmaz biçimde onların yıkıntıları altına gömüldüğü sıklıkla öne sürülür.

Ne var ki, komünist kurtuluş ile Stalinizmi ve maddeci diyalektik ile "diya-mat"ı, yani bürokratik hâkimiyeti mazur gösteren bir savunma olarak, iktidar teknolojisine uyarlanmış bir sahte bilgi teknolojisi olarak kullanılan bu ucubeyi eşitlemek ölümcül bir hata olur. "Nesnelerin özündeki çelişkilerin incelenmesi" (Lenin, 1981, 252) olarak diyalektik ile bizatihi çelişki fikrinden ürken ve çelişkileri yanlış yöneterek etkilerinden kaçmaya umarsızca çabalayan bir bürokrasinin ampirist (görgülcü) yöntemleri arasında nasıl ilişki bulunabilir ki? "Diya-mat"ı devlet felsefesi olarak kullanırken, yadsımanın yadsınması yasasını Stalin'in buyruğuyla lağvetmeyi gerekli gören de bu aynı bürokrasidir!

Ekim Devrimi'nin tarihsel trajedisinden diyalektiğin sağ çıkıp çıkmadığı sorusu, onu yanlış olarak antiteziyle, yani bürokratik diya-mat yapısıyla özdeşleştirerek yanıtlanamaz. Farklı bir tarihsel çerçevede Marx, diyalektiğin gizemlileştirilmiş, mazeret bulucu biçimleri ile akılcı, eleştirel ve devrimci biçimi arasında zaten keskin bir ayrım yapmıştı: "Gizemlileştirilmiş biçimiyle diyalektik Almanya'da moda olup çıktı, çünkü mevcut gidişatı başka kisveyle gösteren ve yücelten bir görüntü veriyordu. Akılcı biçimiyle ise burjuvazinin ve onun doktriner profesörlerinin gözünde bir rezalet ve iğrençliktir..." (Marx, 1986a, 29). Sözüm ona "fiilen var olan Sosyalizm"de bürokratik gidişatın başka kisveyle gösterilip yüceltilmesi anlamındaki gizemlileştirilmiş "diyalektik maddecilik" kesinlikle ölmüş ve gömülmüştür. Ama maddeci diyalektik, burjuvazi ve onun ideolojik savunucuları için canlı bir rezalet ve iğrençlik olarak varlığını sürdürüyor. Şimdiye, Tarih olarak bugüne ilişkin yargı, şimdi egemen olan ve Soğuk Savaş'ın sözde "muzafferler"i tarafından küresel ölçekte yayılan burjuva önyargılarıyla karıştırılmamalıdır.

Mevcut gidişatı eleştiren ve mazur göstermeye çalışmayan bir yöntem yalnızca özeleştirel olmakla kalmamalı, zaman kavramını, özellikle bizatihi "şimdi" kavramını da eleştirmelidir. "Niçin diyalektik? Niçin şimdi?" sorusunu ortaya attığımızda,

diya-mat nasıl ki diyalektik değilse, sorudaki "Şimdi"nin de "boş, homojen, tarihsel zaman"ın aşamalı ilerleme çizgisi üstündeki sınırsız bir dizide bir nokta olarak düşünülen şimdi olmadığını unutmamalıyız. Walter Benjamin'in haklı olarak uyardığı gibi, "Şimdide hakikat patlama noktasına kadar geçecek zamanla yüklüdür" (1989, 479). Şimdi-An, Benjamin'in *Jetztzeit*'ı, homojen bir süreklilikte ayrımsız bir nokta değil, heterojen bir zamanın kıyısıdır, sürekliliğin kopma noktasıdır, Tarihin olabilirliğe açıldığı kapıdır, eski çağda Yunanlıların Kairos/Καιρός, doğru An, Νυν Καιρός, Şimdi-An ya da Καιρού ακμή, An olarak Zamanın kıyısı dedikleri şeydir.

Zaman, diyalektiğe ilişkin tüm mülahazaların merkezinde yer alır. Bertell Ollman, "Niçin diyalektik? Niçin şimdi?" sorusunu sormakla, (kapitalist) bugünün içerdiği potansiyel olarak geleceği (komünizmi) araştırarak kendisi bir yanıt önermiştir.

Benjamin'in açtığı yol izlenerek, *Şimdiyle diyalektiğin oluşturduğu* ve (Benjamin'in anlatımıyla devam edersek) diyalektiğin "tanınabilirliğinin Şimdideki ışıklı imgesini çaktırdığı" (1989, 479) *yeni bir birliktelik* ile bu zamansal ilişkilere yaklaşılabilir. Başka bir deyişle, diyalektiği, zamanın kıyısındaki tanınabilirliğinin anı olarak kriz içindeki bugünün dünyasının Şimdisinde aramamız gerekiyor. Tersine olarak da Şimdi-An, onu yadsınmasına sürükleyen içsel çelişkilerini ortaya çıkararak ona meydan okuyan bir diyalektikle kavranmalıdır.

Bir diyalektik okulu olarak kriz

1873'te *Kapital*'in Almanca ikinci basımına yazdığı "Sonsöz"de Marx, diyalektik yöntemi egemen sınıfın ve egemen ideolojinin gözünde bir rezalet ve iğrençlik yapan ana unsurları son derece etkileyici bir üslupla özetler. Hegel'in Mantığının maddeci anlamda tersine çevrilmesiyle ve yeniden yoğrulmasıyla kopmaz biçimde bağlantılı olan Marksist diyalektik, olumlunun içinde *olumsuzun etkinliğini* keşfederek, "kapitalist

toplumun hareketindeki yapısal *çelişkileri*, kendisinin *mevcut gidişatları kavramasına ve olumlayıcı biçimde tanımasına*, aynı zamanda da o gidişatın *yadsınması*nı, 'kaçınılmaz parçalanışı'nı tanımasına dâhil eder". Bu temele dayanarak, hareket ile değişim, *geçiş* arasındaki bağı kavrar, çünkü "tarihsel olarak gelişmiş her toplumsal biçimi akışkan hareket içinde" görür "ve bu nedenle, onun *geçici* mahiyetini de en az *anlık varoluşu* kadar dikkate alır". Son ama yine önemli olarak, önceden konulmuş tüm dogmaları ve hakikati keşfetme sürecine dışsal olan tüm müdahale girişimlerini reddederek, "*hiçbir şeyin* ona *dayatmada bulunmasına* meydan vermez". Önceden değinilen tüm unsurları tek bir tümel bütün içinde birleştiren maddeci diyalektik "özünde *eleştirel* ve *devrimci*dir" (Marx 1986a, 29, vurgu sonradan eklenmiştir).

Bu 1989/1991 sonrası "karanlık felaket" çağında (Badiou, 1991), bizi yönetenlerin "sağduyu"sunun diyalektik akıl yürütmeyle karşılaşınca böylesine öfkelenmesi anlaşılabilir bir durumdur. Liberal kapitalizmin "kesin ve tam zaferi"ni –ve komünizmin, devrimin, sınıfların, sınıf mücadelesinin, ideolojilerin, felsefenin, sanatın, Tarihin vb. sözde "sonu"nu– kutlamak için yapılan şenliklerin ortasında, Soğuk Savaşı izleyen kargaşa içindeki dünyada mevcut durumun kavranmasını ve olumlayıcı biçimde tanınmasını istemek, "olumlunun içinde olumsuzun etkinliğini" keşfe çıkmak onların gözüne ancak "rezalet" gibi görünebilir. Çünkü burada istenen şey, Sağın hâkim durumdaki tutucu, kaba saba önyargısını ya da bozguncu Solun kuşkuculuğunu kavramak değil, hiçbir şeyin kurtuluşa yönelik kuramsal ve pratik mücadeleye kendisini dayatmasına meydan vermeden, küreselleşmiş kapitalizmin içerdiği olumsuzluğun diyalektiğini, "anlık varoluş"unu ve her şeyden önce de "geçici mahiyet"ini kavramaktır. Egemen sınıfa bu kadar rezilce gelen şey, Şimdi-An'ı zamanın kıyısı ve tarihte bir açılış olarak, keşfedilmemiş olasılıklar içeren bir coğrafya olarak, dünyayı değiştirmeye yönelik tarihsel praksis için bilinmeyen bir ufuk olarak kavrayıp,

Şimdi-An'a yönelik eleştirel ve devrimci yaklaşımla statükoya meydan okunmasıdır.

Marx, 1873 tarihli "Sonsöz"de yöntemle ilgili sözlerini bitirirken, düşmanlarını önceden uyararak, yaklaşmakta olan kapitalist krizin onlara diyalektiğin ne olduğunu öğreteceğini söylüyordu: "[Bu kriz] sahnesinin genelliğiyle ve etkisinin şiddetiyle, yeni, kutsal Prusya-Alman İmparatorluğunun mantar gibi çoğalan türedilerinin bile kafalarına diyalektiği çivi gibi çakacaktır" (Marx, 1986a, 29).

İmparatorluklar, onların hükümdarları ve uysal uşakları kötü öğrencilerdir. Çoğunlukla hiçbir şey öğrenmezler ve hiçbir şeyi affetmezler. Bu hem eski, "kutsal" Prusya-Alman İmparatorluğu için hem de Washington'daki yeni muhafazakârların hayallerini kurdukları Kuzey Amerika'nın yeni, günahkâr küresel İmparatorluğu için geçerlidir. Kutsal Kitap'ta anlatılan bilinmez elin duvara yazısını yazdığı kıyamet saati gelse bile, yeni Belşassarlar ve onların imparatorluk muhafızları kendi sonlarının mantığını, yani diyalektiği anlayamazlar.

Marx'ın önceden gördüğü diyalektiğin dersiyle, daha doğrusu "intikam"ıyla hâlihazırda karşı karşıya olduğumuzdan kimse kuşku duyamaz: İşte kapitalist kriz burada, sahnesinin genelliği tüm gezegeni kaplıyor ve etkisinin şiddeti hem metropol ülkelerde hem de çevre ülkelerde hâlihazırda kuvvetle hissediliyor. Karşıtına dönüşmeyi ders kitapları değil, son 15 yılın yıkıcı deneyimleri öğretiyor.

Sovyetler Birliği'nin çökmesiyle kapitalistlerin ilk başta yaşadıkları sevinç ve zafer sarhoşluğu artık dağılmıştır. Yeryüzünde sonsuz ve huzurlu bir liberal kapitalizm krallığının kuruluşuna ilişkin ham hayaller, Balkanlardan Orta Asya'ya, eski Yugoslavya'nın parçalanmasından Afganistan'a ve Irak cehennemine kadar sonu gelmez savaşların oluşturduğu bir karabasana dönüşmüştür. Soğuk Savaşın bitmesinden sonra yayınlanan evrensel barış bildirgelerinin yerini, Brecht'in ifadeleriyle söylersek, bizatihi barışın alışılmamış bir savaş "uç vaka"sına indir-

gendiği sürekli bir "terörle savaş"ın terörü almıştır. İnsan haklarına ilişkin süslü sözler Ebu Gureyb (Garib) ve Guantanamo dehşetine dönüşmüştür. "Demokrasi ihracı" ülke dışında acımasız işgalle ve ülke içinde polis devleti tekniklerinin benimsenmesiyle, Kanun Devletinin kanun çıkarılarak lağvedilmesiyle, ABD'de ve Avrupa'daki metropollerde, Benjamin'in öngördüğü gibi, istisna olmaktan çıkıp kurala dönüşen bir "Olağanüstü Hal" uygulanmasıyla eş anlamlı hale gelmiştir. Bizatihi iç barış da yurttaşlık haklarına yöneltilen sürekli saldırılarla ve büyük kentsel merkezlerde çıkabilecek iç savaş çatışmaları olasılığına hazırlanmak için alınan önlemlerle iç sürtüşme haline geliyor.

Tüm bu şiddet dışavurumlarının maddî temeli bizatihi kapitalist küreselleşme krizidir. Son yirmi yılın ağır basan efsanesi "küreselleşme", ilk başta kapitalizmin gezegen üzerindeki "kesin ve tam zaferi" olarak, sermayenin yinelenen sistemik krizlerin oluşturduğu tehdidi aşarak serbest hareket etmesi olarak, ama aynı zamanda da hem ayrıcalıklı merkez ülkelerde hem yoksul çevre ülkelerde herkesin zenginleşmesi için itici güç olarak sunuldu.

Açıktır ki, son yirmi yıllık sürede finansal küreselleşme tam aksi yönde işleyen itici güç haline gelmiştir: Eşi benzeri görülmemiş bir ölçekte kitlesel yoksullaşma, Afrika gibi "Üçüncü Dünya" kıtalarının bir "Dördüncü Dünya" çukuruna itilmeleri ve "Birinci Dünya"nın metropol merkezleri içinde geniş "Üçüncü Dünya" bölgelerinin kurulması yönünde işlemiştir. Çalışan yoksulların, "yeni yoksullar"ın, ücretsiz işçilerin, yeni ve eski türden toplumsal dışlanmışların yanı sıra, "'küreselleşme"nin Güney ve Doğu'daki ana yurtlarında yaşanan toplumsal felaketten alıp Batı ve Kuzey'deki toplumsal sefalete ve aşırı sömürüye sürüklediği muazzam büyüklükteki kitlesel göç dalgalarının kurbanlarını bir araya toplayan yoğun kitleler vardır. Kapitalist küreselleşme küresel yoksullaşma ve dünyadaki zenginliğin finans vurguncularından ve şirket soyguncularından oluşan küçücük bir azınlığın elinde aşırı toplanması için en büyük itici güç olup

çıkmıştır. Toplumsal eşitsizliklerin küresel olarak korkunç derecede şiddetlenmesi, *bu yoksulluk diyalektiği, tüm diyalektik karşıtlarının yoksulluğuna bir kanıttır.*

Finansal küreselleşme başlı başına krizin bir ürünüydü ve daha da büyük bir krizin üreticisi oldu. Sermaye hareketlerinin serbestleştirilmesi ve finans piyasalarının küreselleşmesi, 2. Dünya Savaşı sonrasındaki eşi benzeri görülmemiş kapitalist genişlemenin 1970'lerin başında artık sınırlarına dayanmasıyla patlak veren aynı derecede eşi benzeri görülmemiş aşırı sermaye üretimi krizinden geçici bir çıkış yolu olarak ortaya çıktı. Marx'ın kâhince bir öngörüyle belirttiği gibi, bu "mükemmel otomatik fetişin, kendi kendine genişleyen değerin, para kazandıran paranın ... tüm dünyanın kendisine kurban edilmesini isteyen bir Molok'un" küresel egemenliği, bir baştan öteki başa yerkürenin her yanında kapitalist tarihin en vahşi fetişist yanılsamalarını üretti (Marx, 1975b, 455-6). Bunun kitlesel bilinç ve ideoloji açısından doğurabileceği sonuçlar hafife alınmamalıdır. Bu, başka şeylerin yanı sıra, günümüzde diyalektik karşıtlığının ve suret putperestliğinin güçlü kaynağıdır.

Ama uluslararası spekülasyon göklerine uçuş, durağanlaşan fazlalık sermayenin bir çıkış yolu olarak hayali sermayenin muazzam genişlemesi, uzun erimde aşırı birikim krizini şiddetlendirmiştir. Sermayenin küreselleşmesi genişleyen bir ölçekte tekrarlanmış ve tüm içsel çelişkilerini küreselleştirerek patlama noktasına getirmiştir. 1990'ların sonunda bir dizi finansal sarsıntı ve ardından toplumsal kalkışmalar patlak vermiştir. 1997'de patlak veren Asya-Pasifik bölgesi merkezli uluslararası çöküşten 1998'de Rusya'nın borçlarını ödeyemez hale gelmesine, 2000'de "dot.com" ekonomisinin finansal balonunun Wall Street'te patlamasına, Enron ve Parmalat skandallarından bir zamanlar sözüm ona neo-liberalizmin "başarı hikâyeleri" olarak alkışlanan ülkelerin devlet olarak iflasına (2001'de Arjantin gibi), kapitalizmin dünya çapındaki sistemik krizinin sahnesinin genelliği ve etkisinin şiddeti herke-

sin göreceği derecede açıklık kazanmıştır. Dahası, bu finansal depremler Latin Amerika'dan (Arjantin, Ekvador, Bolivya, Peru, Venezuela) Avrupa'ya (Fransa'da AB anayasasına verilen HAYIR oyuyla doruğa çıkan kitlesel toplumsal hareketler) ve Ortadoğu'ya (Filistin İntifadası, Irak Direnişi) devrimci potansiyele sahip uluslararası toplumsal huzursuzluklar ve halk ayaklanmaları, anti-emperyalist seferberlikler ve sınıf savaşları üreten yaygın istikrarsızlaşmayla içsel olarak bağlantılıdır. Seattle'da ve Cenova'da meydana gelen çatışmaların yanı sıra, Şubat 2003'te Irak'a karşı emperyalist savaşın arifesinde gerçekleştirilen tarihin en büyük savaş karşıtı gösterilerinde ortaya çıkan kapitalist küreselleşmeye karşı güçlü hareket, hiç kuşku yok ki, kapitalist küreselleşme krizi nedeniyle savaş alanında serbest kalan toplumsal güçlerin dışavurumudur.

Marx'ın açıkladığı gibi, dünya krizi, "burjuva ekonomisini *tüm* çelişkilerinin yoğunlaşması ve zor kullanılarak uyarlanması olarak görülmelidir" (Marx, 1975a, 510, vurgu sonradan eklenmiştir). Bütünlükleri içinde çelişkilerin mantığı kesinlikle diyalektiktir.

Lenin'in belirttiği gibi, "Marx arkasında bir '*Mantık*' (büyük harfle yazılmış) bırakmadıysa bile, '*Sermaye*'nin mantığını bırakmıştır ve bu sorunda o mantıktan sonuna kadar yararlanılması gerekir" (Lenin, 1981, 317). Bu diyalektik mantığın incelenmesi şimdi her zamankinden daha ivedidir: patlayıp krize dönüşen *çelişkiler*, bir önceki dönemin bütün özelliklerinin *karşıtlarına dönüşmesi*, son derece sancılı bir *geçiş* yaşayan Soğuk Savaş sonrası bir dünya... Bu liste uzatılabilir. Şimdi diyalektikten kaçınılıyor olması, çelişkilerden duyulan korkunun bir ifadesidir, bir geçiş çağının gereklerine yüz çevirmektir, bugünkü cehennemi karşıtına dönüştürmeyi reddetmektir; "insani yüz"e sahip bir liberal parlamenter kapitalizmin sürüp gideceğine ilişkin boş umuda sarılmaktır.

Bir altüst oluşun yıldızı altında

Tarihsel ayaklanmalarla, savaşlarla, ezilen kitlelerin devrimci kalkışmalarıyla ya da geri çekilmelerle ve karşıdevrimlerle dikkat çeken çağ açıcı bir dönemeç daima diyalektiğin tanınabilirlik anıdır. Bu, Tarihteki bir boşluğun (Lacan'ın deyişiyle, Gerçeğin) tanınmasını olanaklı kılan andır; bilişle kavranmasını gerektiren ve aynı zamanda da engelleyen görünür bir olanaksızlıktır. Tarihteki bu boşluğun sınırında, Tevrat'ın başlangıcında anlatılan dipsiz kuyunun suları üstündeki Ruah Elohim (Tanrının Ruhu) gibi eğilip boşluğun üstünde süzülen diyalektik bulunabilir. Bir tarihsel kriz ve geçiş dönemi de olan olanaksızlıkla bu karşılaşmadan, diyalektik ile Şimdi-An'ın gerekleri arasında yeni bir birlik oluşturma ihtiyacı doğar.

1805'te Holderlin'in (Sophokles'in *Oidipus* ve *Antigone* adlı trajedilerini ele aldığı derin biçimde diyalektik *Remarks*'ı [*Düşünceler*] ile yakından bağlantılı olarak yeni baştan tercüme ettiği Pindaros'un fragmanlarına ilişkin çok yoğun şiirsel/felsefî yorumunda, *bkz.* Holderlin, 1965) yazdığı gibi, diyalektik, "olumlu hataların ortasında kişinin anlayışından emin olması sanatı"dır (2004, 704-5). Her şeyin yabancılaşmış, yabancı (*Fremde*) göründüğü kritik dönüm noktalarında yoğun bir diyalektik eğitimine özellikle gerek vardır: "Eğer yoğun alıştırmalara tabi tutarsak, anlayışımız dağınıklık halinde bile gücünü korur; kendi bilenmiş keskinliğiyle Yabancıyı (*das Fremde*) kolaylıkla tanıdığı ölçüde, bilinmedik durumlarda kolaylıkla karışıklığa düşmez" (s. 705).

Burjuva gericiliğinin Thermidor sonrası koşullarında, bizim zamanımızdan daha az karanlık olmayan "kıraç yıllarda" [*in dürftiger Zeit*] yazan bu iflah olmaz Jakoben Alman şair, "değişen durumlarda sadık kalma sanatı"na sarılır (Holderlin, 2004, 326-7). Değiştirilemez gibi görünene bağlanmayı reddederek kararlılıkla Devrime sadık kalmış, kendini Pindaros'un ve Sophokles'in metinlerini yeniden işlemeye vermiş, bu yolla da

eski çağla ilişkisi içinde modern çağın diyalektiği konusunda yeni bir anlayış geliştirmiştir.

Modern zamanlarda diyalektik, daima, eski dünyanın geçip gitmekte olduğu ve yenisinin de henüz tam olarak ortaya çıkmadığı bir altüst oluşun yıldızı altında kendini gösterir. 1789 yılı Holderlin'in ve *Fenomenoloji* ile *Mantık*'ta ifadesini bulan Hegel'in diyalektik sezgilerini üretti. 1848'deki Avrupa krizi ve Devrim Marksçı diyalektiğin ilk arenası oldu. 1905'teki ilk Rus Devrimi Troçki'nin diyalektik kuramı Sürekli Devrimin doğduğu ortamdı. 1914'te Birinci Dünya Savaşı'nın patlak vermesi ve İkinci Enternasyonal'in dağılması Lenin'i Hegel'in Mantığına ve 1917'deki ilk muzaffer proleter devrimi için gerekli kuramsal hazırlık olarak eski Yunanlılardan başlayan tüm diyalektik geleneğe yöneltti. 1919'daki Alman Devrimi'nin destansı trajedisi Walter Benjamin'in ve Ernst Bloch'un büyük diyalektik katkılarının itici gücü oldu. Hitler Nazizminin zafer kazandığı ve bürokratlaşmış Komintern'in siyasal olarak öldüğü 1933 felaketi, Troçki'yi Lenin'in yolundan gitmeye ve Hegel'in Mantığını yeni baştan incelemeye yöneltti. Benjamin, sosyal demokrasinin ve Stalinciliğin böyle feci politikalara yol açan diyalektik karşıtı aşamacı anlayışlarını kıyasıya eleştirdiği *Tarih Kavramı Üzerine Tezler*'i (*Theses on the Concept of History*), "yüzyılın gece yarısı" olan 1940'ta hazırladı...

Ya *Şimdi*? Soru ortada duruyor.

Başkalaşım

Benjamin'in vurguladığı üzere, diyalektik maddeci birisi "tarihi tehlikelerin oluşturduğu bir örüntünden başka bir şey olarak düşünmez..." (1989, 487). Ve bir *maddeci* olarak, gerçek tehlikelere sadece kuramsal açıklamalarla veya akılcı gerekçelerle karşı durulamayacağını bilir. Var olan koşulların dönüştürüldüğü bir tarihsel *praksis* de gereklidir. Maddeci diyalektik, toplumsal koşulları dönüştürmek için öncülüğü üstlenen devrimci sınıfın ta-

rihsel pratiğinde devrim yapan bir yöntem olmasının yanı sıra, sürekli olarak kendinde de devrim yapan bir kuramdır; egemen sınıfların ve koydukları terörist "Yurtseverlik" Yasalarının ilan ettiği "uydurma olağanüstü durum"a karşı gerçek, "somut olağanüstü durum"la cebelleşmeleri için ezilenleri harekete geçirmeyi amaçlayan hem eleştirel hem pratik bir devrimci etkinliktir (Benjamin, VIII. *Tez*).

Marx, 1844'te *Hegel'in Hukuk Felsefesinin Eleştirisi*'ne (*Critique of Hegel's Philosophy of Right*) yazdığı Giriş bölümünde (Marksizmin kurucu ilk metinlerinden biri), devrimci seferberliğe ilişkin bu diyalektik yöntemi çok özlü bir anlatımla sunar: "Bu taşlaşmış ilişkiler onlara kendi ezgileri söylenerek dans ettirilmelidir!" [*man muss diese versteinerten Verhaeltnisse dadurch zum Tanzen zwingen, dass man ihnen ihre eigne Melodie vorsingt!*] (Marx, 1976, 381).

Bertell Ollman çok isabetli bir şekilde *Diyalektiğin Dansı* adını koyduğu kitabının yol gösterici ilkesi ve düsturu olarak bu ifadeyi seçmiştir.

Bu Marksçı cümle diyalektik projenin bütününü özetleyen üç öğeyi içeriyor: (a) tarihsel toplumsal ilişkilerin *taşlaşmış* olduğunun eleştirel kabulü; (b) "*onlara kendi ezgilerini söyleme*"nin ustaca keşfi; (c) ritmik bir harekette, bir özgürlük *dansında* onların kendi devinim yasalarından yararlanılarak şimdiki taşlaşmışlıklarının etkin biçimde karşıtına dönüştürülmesi.

Tarihsel maddeci diyalektiğin bu üç öğesine daha yakından bakalım.

Taşlaşma

Toplumsal ilişkilerin eleştirel incelenmesi için ilk adım onların *tarihselliğini*, koşullara bağlı, geçici niteliğini kabul etmektir; yani, onların geçişini incelemek, sahip oldukları somut tarihsel karakteri keşfetmek ve yaşadıkları sürecin özgül hareketini anlamaktır. "Taşlaşma", toplumsal bir oluşumun, gelişmekte olan ken-

di üretim biçimi içinde genişleyen potansiyelin artan gereklerini artık karşılayamadığı gibi, o potansiyelden yararlanamadığı için de çağdışı hale geldiğinde girdiği tarihsel *gerileme* devrini ifade eder. Başka bir deyişle, bu mecazî anlatım Marx'ın daha sonra geliştirdiği tarihsel maddeci anlayışı tohum olarak içerir.

Marx'ın yaptığı mecaz öncelikle 1848 Devrimi'nin arifesindeki Almanya'ya, modern kapitalist toplumda fosilleşmiş bir *Ancien Regime*'e atıfta bulunuyordu. Daha sonra bu mecaz, tarihte esasen trajik olan şeyleri komikmiş gibi yineleyip duran tüm gerileme sürecindeki toplumsal oluşumları kapsayacak biçimde genişletildi.

Çağdaş, "küreselleşmiş" kapitalizm, ultra-modernleştirici bir güç olduğu yolundaki tüm şişinmelerine rağmen, gerçekte "bizim" *Ancien Regime*'imizdir. Modernlik kapitalizm koşullarında doğmuştur, ama onlarla özdeş değildir. Modernlik ile kapitalizm arasında birlik olduğu gibi, kapitalizmin avukatlarının her zaman unutmaya ya da gizlemeye çalıştıkları giderek büyüyen bir *çelişki*, küreselleşmenin büyük ölçüde şiddetlendirdiği bir çelişki de vardır. Modernlik evrenselliğe ulaşma eğilimidir, önceden belirlenmiş tüm sınırların hiç durmaksızın geçilmesidir, sermayenin kendi kendine genişleyen değer olarak taşıdığı karakterle ürettiği, ama bizatihi sermaye ilişkisinin özünde var olan sınırlarla gitgide daha keskin bir çatışma içine girdiği neredeyse sınırsız bir güçtür. Marx'ın *Grundrisse*'de vurguladığı gibi: " ... sermayenin hiç durmaksızın ulaşmaya çabaladığı evrensellik, sermayenin kendi doğasındaki engellerle, gelişiminin belirli bir aşamasında sermayenin bizatihi kendisinin bu eğilimin yoluna dikilen en büyük engel olarak tanınmasına olanak verecek ve bu nedenle, onu kendisi aracılığıyla aşılması yönünde zorlayacak olan engellerle karşı karşıya kalır" (Marx 1986b, 337). Dünya sosyalist devrimi, tam da, gerileme ve kriz sürecindeki bir kapitalizmin taşlaşmış koşulları nedeniyle önü tıkanmış olan modernliğin bu evrenselleşme eğiliminin evrensel bir sınıf, modern proletarya aracılığıyla özgürlüğe kavuşmasıdır.

Çağdaş finansal küreselleşmeyi tanımlayan özelliğin hareketsiz taşlaşma olmaktan çok, aşırı "akışkanlık" olduğu yönünde bir itiraz elbette dile getirilebilir. Ama bu akışkanlık, gezegen ölçeğindeki finans işlemlerinin aşırı ivmesi, *soyut* sermayenin (Hilferding'in doğru olarak finans kapital adını verdiği sermayenin), yani kökleri artık değer üretimine uzanan doğuş koşullarından koparılmış sermayenin serbest hareketini temsil eder. Finansal küreselleşme, düzenleyici ilkesi soyut emek, "pıhtılaşmış emek zamanı", dondurulmuş zaman ya da dilerseniz, taşlaşmış zaman "kütleleri"nin değiş tokuşu olan bir toplumsal ve ekonomik sistemin ilahîleştirilmesidir (Marx, 1986a, 47). Dünya kapitalizmi, Marx'ın isabetli şekilde yazdığı gibi, "bireylere artık *soyutlamaların* hâkim olduğu" bir toplum, günümüz koşullarında bu soyutlamaların aşırı hareketliliğine rağmen, daha doğrusu ondan dolayı, her yeni finansal şokun açıkça gösterdiği üzere çok geçmeden kendi sınırlarıyla, kendi katılıklarıyla çatışmaya girer (Marx, 1986b, 101). Öyleyse yinelersek, şimdiki bizim *Ancien Regime*'imizdir.

Kapitalizmde toplumsal *yaşam* ilişkilerinin taşlaşmasının taşıdığı anlam, yaşam ve ölüm ilişkilerinin tersine dönüşünün maddeleştirilmesini, *Kapital I*'in "Fetişizm"le ilgili ünlü bölümünde açıklandığı gibi, kişiler arasındaki maddî ilişkilerin şeyler arasındaki toplumsal ilişkilerin hayali biçimine büründüğü özgül bir insan yabancılaşması biçimini ifade eder (Marx, 1986a, 78).

Marx'ın yabancılaşma ve fetişizm kuramında, onun yöntemiyle Hegel'in yönteminin yalnızca sürekliliği değil, her şeyden önce *süreksizliği* de saptanabilir. İdealist Hegel için yabancılaşma İdeanın nesneleşmesiyle aynı olduğu ve Doğa "taşlaşmış zekâ" olarak tanımlandığı halde, maddeci Marx için yabancılaşma tarihsel işbölümünü temel alır. Bu nedenle, insanların toplumsal güçleri her zaman yabancılaşmış değildir. Bu güçler, kendine özgü işbölümüyle kapitalizmde yabancılaşır ve onlara eşlik eden toplumsal ilişkiler maddeleşir/taşlaşır, bu biçimiyle de toplumun tüm yaşamına hâkim olmaya başlar.

Bu toplumda, tüm yaşam sermaye birikiminin gereklerine tabi kılınır, böylece burjuva iktidarı Michel Foucault'nun "biyoiktidar" olarak tanımladığı bir karakter kazanır. Taşlaşmış insan yaşamı acı çeker ve bu durumdan kaçmaya yönelik her girişim bu acıyı şiddetlendirebilir. Prometheus efsanesine Kafka'nın getirdiği yorumda, zincire vurulmuş Prometheus'un kartalın yırtıcı gagasından kaçma çabaları "onun çektiği büyük acıyla gitgide kayaya daha çok gömülmesine, öyle ki en sonunda kayayla bir bütün olmasına" yol açmaktan başka bir sonuç vermez (Kafka, 2005, 49).

Ne var ki, taşlaşmış yaşam yine de yaşamdır. Taşlaşma kokuşup çürüme olabilir, ama Marx'ın açıkladığı üzere, doğada olduğu gibi tarihte de kokuşup çürüme yaşam laboratuvarıdır. Eskiyi yadsıyarak yeninin öğelerini üretir. Sermayenin küreselleşmesi yalnızca dünya ölçeğinde bir hâkimiyeti temsil etmekle kalmaz, Paresh Chattopadhyay'ın (2002) mükemmel makalesinde gösterdiği gibi, aynı zamanda da bu "olumsuzluk diyalektiği"ni uç sınırına, patlama ve devrimci dönüşüm noktasına kadar iter. Prometheus o içler acısı taşlaşmış halinde bile hayatta kalarak, tüm ezenlere meydan okur ve zorbalığa direnir. Özgürlüğün şarkısını, artık özgürlük güçlerinin söyledikleri kendi durumunu yansıtan o ezgiyi dinlemeye devam eder.

Diyalektiğin Şarkısı

Taşlaşmış toplumsal koşullardan yaşam dansına geçiş nasıl mümkün olur? Bu olağanüstü başkalaşım, süreklilikte bir devrimci kopma meydana gelmeksizin keyfi veya "organik" ya da aşamalı olamaz. Birincisi, Marx kararlılıkla kendisini eski ve yeni her türlü reformculuktan ayrı tutar: "... *mübadele değerine* dayanan burjuva toplumu içinde [özgün metinde vurgulu], kendisini paramparça edecek öylesine çok sayıda mayından ibaret olan mübadele ve üretim ilişkileri üretir. (Toplumsal varlığın pek çok uzlaşmaz biçimi, ama uzlaşmazlığı *hiçbir zaman sessiz*

bir başkalaşımla patlayamayan biçimler...)" (Marx, 1986b, 96-7; vurgu eklenmiştir).

Çelişkilerin oluşturduğu bir mayın tarlası olarak kapitalizm ne otomatikman kendi kendine patlayacaktır ne de "sessiz bir başkalaşım"la barışçıl olarak değişecektir. Kapitalist küreselleşme ve askerîleşme tüm gezegeni en tehlikelisinden bir mayın tarlasına çevirmiştir. Bugünkü cehennemin "sessiz başkalaşım"ına ilişkin gerici boş hayali ancak küreselleşmiş kapitalist insanlık dışılığı ıslah etmeye, "insancıllaştırma"ya çabalayanlar kurabilirler. Şimdi dünyanın her yanındaki savaşlarda, kitlesel yoksullaşmada ve tarifsiz barbarlık biçimlerinde serserice patlamakta olan sistemik "mayın"lar, "onu paramparça etmeleri" için devrimci bir vasıtayla, ezilen kitlelerin ve onların örgütlü öncüsünün seferberliğiyle harekete geçirilmelidir.

Bu kitlesel etkinlik kör ya da keyfi olmamalıdır. Tarihin, tarihsel gelişimle ilgili gereklerin "bilinçsiz sürecinin bilinçli ifadesi" olmalıdır. Marx, her türlü tarihsel idealizm ve kör iradecilik dışavurumlarına karşı uyarıda bulunur: "...sınıfsız bir toplum için üretimin maddî koşullarını ve onlara denk düşen mübadele ilişkilerini mevcut haliyle toplumda gizil olarak bulmasaydık, onu patlatmaya yönelik tüm girişimler Don Kişotluk olurdu" (Marx, 1986b, 97).

Bu maddî koşulların keşfedilmesi ve araştırılması, "sivil toplum anatomisi"nin, ekonomi-politiğin eleştirisi için, Marx'ın *Kapital*'inin mantığında sunulan yöntem hayati önemdedir. Bu başyapıtı yeniden okumayı henüz bitirmedik. Ancak böyle bir eleştirel araştırma yoluyla, kapitalizmin evrilmekte olan çelişkilerinin ayırt edici mantığını açığa çıkarırız, yani onun taşlaşmış toplumsal ilişkilerinde var olan ve bu ilişkileri dans ettirmek istiyorsak sadece söylememiz gereken onun kendine has *ezgisini* işitebiliriz. Holderlin, yine Pindaros'un 140b sayılı fragmanını yorumlarken, *Von Delphin*'de [Yunusbalığına Dair] doğanın ve tarihin derinliklerinde gizlenmiş biçimleri harekete geçirip görünmelerini sağlayabilen ezgiden söz eder:

Dalgasız denizin derinliklerinde flütlerin hangisini
Şarkı sevinçle hareket ettirdi

(2004, 711)

Bu bizatihi Doğanın Şarkısıdır, "her bir varlığın kendi perdesini, kendi bağlılığını, kendi içinde kendisiyle ilişki kurma biçimini seslendirdiği" *der Gesang der Natur*'dur (Holderlin, 2004, 711; çeviriler biraz değiştirildi). Yüzeyin altında esasen gizlenmiş olan şey, kendi ezgisiyle söylenen bir şarkıya yanıt olarak kendini gösterir. Maddeci diyalektik her bir özgül nesnenin özgül mantığını bulma yeteneği ve doğanın şarkısını, gerçek *das Lied von der Erde*'yi söyleme sanatıdır. Diyalektik, Lenin'in deyişiyle "Marksizmdeki bu en devrimci unsur" aynı zamanda da onun Orpheus ilkesidir. Şimdi soru şu hale geliyor: Bir şeydeki özgül ezgi nasıl keşfedilebilir ve nasıl usulünce söylenebilir?

Ezgi, özgül mantık, bir varlığı hareket ettiren içsel bağlantılılık, o varlıktan soyutlanmalı, onun içinde keşfedilmeli ve ona dayatılmamalıdır. Diyalektik bilgi kazanmaya yarayan pragmatik bir teknoloji, biliş nesnesine hiç yoktan uygulanacak bir dizi kural değildir. Ezgi içsel kaynağında bulunmalı ve öğrenilmelidir. Nasıl? Açıkça Herakleitos'u izleyen Lenin yolu gösteriyor: "Tek bir bütünün parçalanması ve çelişen kısımlarının bilinmesi [...] diyalektiğin *özü*dür ('esaslar'ından biridir, karakteristiklerinin, özelliklerinin başta geleni değilse bile, başta gelenlerinden biridir) [...] *tüm* olgularda ve doğa süreçlerinde (zihin ve toplum dâhil) çelişkili, *karşılıklı olarak birbirini dışlayan*, karşıt eğilimlerin tanınması (keşfedilmesi)" (1981, 357-8). Marksizmin "yıkıcı karakter"inin bulması gereken "patlatılacak mayınlar" bunlardır (Benjamin, 1999, 541-2). Ya da kendi mecazî ifademizi kullanırsak, taşlaşmış koşulların içinde var olan ve –Orpheus ilkesine göre– bu koşulları dans ettirmemizi sağlayabilecek "ezgi" budur.

Holderlin de Pindaros'un 213 sayılı fragmanı üzerinde yaptığı *Das Unendliche* (Sonsuz) başlıklı yorumunda (2004, 716-17) aynı Herakleitosçu yolu tutar. Şair, kendi döneminin (ve bizim dönemimizin) en *ivedi* siyasal sorusunu yöneltir: Gerçek insan-

lar yeryüzünde Kent'i (ya da Platon'un Ütopik Devletini veya Jakobenlerin devrimci Cumhuriyetini veya proletarya diktatörlüğü biçimindeki İşçi Cumhuriyetini) inşa etmeye giriştikleri zaman, Adalet ile siyasal Aklın kurnazlığı, hileli stratejileri ve yanıltıcı taktikleri arasında nasıl bir ilişki vardır?

Birincisi, ideolojik çarpıtmalardan kaçınmak için, özgürlük alanındaki adalet ile bizatihi Devrimdeki siyasal akıl arasındaki geçişin içerdiği *çelişkiyi* tanımamız gerekir. Holderlin, "adalet ile kurnazlık arasındaki sallantının ve çatışmanın ancak her birinin diğerine, karşıtına dönüşmesini içeren bir iç içe geçiş ilişkisi içinde [*in dürchgangiger Beziehung*] çözüldüğünü" vurgular. Hem reformcuların hem de Ütopyacıların reddettikleri, işte, mevcut durumu yadsıyan tarihsel *erek* ile fiilî *hareket* arasındaki bu iç içe geçiş ilişkisidir. Bernstein'dan günümüzün toplumsal hareket fetişistlerine kadar, sınıfsız bir toplumda evrensel insan kurtuluşu ereği gündelik hareket içinde eritilmiştir; buna karşılık, her türden çekimserler ve dar hizipçiler ise sosyalizmi fiilî sınıf mücadelesinden tecrit etmişlerdir.

Adalet ile siyasal akıl arasındaki iç içe geçişi keşfetmek için, diye yazıyor Holderlin, bağlantı "bunların ikisinden birine değil, onları sınırsızca (tam olarak) birbirine bağlayan bir üçüncüye atfedilmeli, işte o yüzden bölünmüş bir zihnim var" (2004, 717, çeviri biraz değiştirilmiştir). Son cümlesinde Alman şair, Pindaros'un 213 sayılı fragmanının son dizesini yorumlar:

> Δίχα μοι νόος ατρέκειαν ειπείν
> Bölünmüş bir zihnim var, tam olarak söylemek için bunu

Pindaros'un dizesi, Wittgenstein'ın *Tractatus*'ta vardığı yargının karşıt kutbunda yer alır. Pindaros'a göre, ancak zihin *çelişkili kısımlara bölünmüş* ise bağlantıyı *tam olarak* belirtebilirsiniz. Eğer biliş tek bir bütünün karşılıklı olarak birbirini dışlayan ve karşıt eğilimlere içsel olarak ayrılmasını kavrayacaksa, bilişte içsel bir bölünme (bilişin evrilen ve açılıp gelişen çelişkiler yoluyla hareketi, diyalektik karakteri) gereklidir.

Bu iç içe geçiş ilişkisi her zaman bilişin nesnesinin ve öznesinin pratik yoluyla iç içe geçmesini içerir. O, diyalektik biliş ile devrimci pratiğin birliğidir. Bu açıdan baktığımızda, Pindaros'un bile bile kullandığı "atrekeia"/ατρέκεια sözcüğüne dikkat göstermemiz gerekir. Holderlin bunu *genau* (tam olarak) diye çevirir ve "sınırsızca" diye yorumlar. Ne var ki, genel olarak eski Yunancada ve özel olarak Pindaros'un şiirinde ατρέκεια sözcüğü ikili bir anlam taşır: "şaşmaz doğruluk" ya da kesinlik anlamına gelir, ama aynı zamanda da ilk Hukuk Metninin yazıldığı söylenen İtalya'nın güneyindeki Locri'de büyük saygı duyulan *Adalet* tanrıçasının da adıdır. Sonuç olarak, Pindaros'un 213 sayılı fragmandaki dizesi, hem diyalektik bir zihnin verdiği hükümlerin doğruluğuna hem de bizatihi Adalete atıfta bulunduğu şeklinde yorumlanabilir. Burada diyalektik biliş ve toplumsal ilişkilerde adalet bir iç içe geçiş ilişkisi içinde mevcuttur. Holderlin'in Pindaros'un yasa konusundaki ünlü 169 sayılı fragmanıyla ilgili (Giorgio Agamben'in *Homo Sacer* adlı kitabında bugün yeniden ele aldığı) yorumunda, "kesinkes aracıdır yasa" diye vurgu yapması bir rastlantı değildir (2004, 713). Evrensel yasa olarak aracılık, "hem ölümlülerin hem de ölümsüzlerin tümünün kralı", Holderlin'e göre, hem "biliş için en yüksek temel" olarak hem de "bir halkın zaman içinde kendisiyle karşı karşıya kaldığı yaşam koşulları"nı istikrara kavuşturan şey olarak kavranmalıdır (2004, 713, çeviri biraz değiştirilmiştir). Başka bir deyişle bu, biliş ile maddî yaşam koşullarının iç içe geçtiği bir ilişkidir. Bu "üçüncü", aracılık eden, tarihin bizim yaşadığımız anında karşıt kutupları birbirine bağlayan gücü bulmak her zamankinden daha çok bugün diyalektiğin merkezî sorunudur.

Holderlin'in aracılığı (dolayımlamayı) kavrayışı, eski dostu Hegel'inkinden çok farklıdır, gerçekte onun karşıtıdır. Benzer biçimde Marx da Hegelci dolayımlama ve yadsımanın yadsınması anlayışının eleştirisi zemininde Holderlin'le buluşur. Holderlin'de dolayımlama, uzlaşma *değil*dir, niteliksel bir kopma içerir, "Oidipus ve Antigone Üzerine Yorumlar"ında

yazdığı gibi bir "caesura", bir "sonsuz ayrılık" içerir; devrimci bir yukarıya dönüştür *(Umkehr)* (1965, 62-3). Philippe Lacoue-Labarthe'ın haklı olarak bize anımsattığı gibi, Holderlin'in tarihsel döneminde "Umkehr" sözcüğü açıkça Fransa'da yeni gerçekleşmiş olan Devrim'e gönderme yapıyordu.[1] *Devrimin kendisi aracılıktır,* siyasal Aklın ferasetini ya da devrimci hareketin stratejisini ve taktiklerini özgürlüğüne kavuşmuş bir toplumda Adaletle bağlantılandıran üçüncü güçtür.

Devrim devam eden bir süreçtir, çelişkilerle ve zikzaklarla, ileri sıçramalarla ve geri çekilmelerle doludur, bütün bir tarihsel geçiş dönemini kapsar. Bu sırada özgürlük mücadelesi ne güncel koşullarının henüz "olgunlaşmamış" olduğu gerekçesine sığınıp devrimin bekleme salonunda öylece beklemeli, ne de tüm enerjisini bu koşulların aşamalı olarak olgunlaşması peşinde koşarak harcamalıdır. Onun yerine, bakış açısı olarak nihai zaferi benimseyip, mevcut koşulların özünde yatan başarılı bir devrim potansiyelini kuvveden fiile çıkarmak için tutarlılıkla çalışmalıdır. Çünkü Diyalektiğin Şarkısı her zaman nakarat olarak *Internationale* ezgisini söylemiştir: "*C'est la lutte finale!*"

Devrimin dansı

Çok iyi bilindiği gibi, bir devrimde en belirleyici öğe *zamanın* kendisidir. Troçki'nin vurguladığı gibi, diyalektik analiz her zaman "devrimci eylem açısından bakılarak nesnel gerçekliğin en yüksek niteliksel ve niceliksel tahminidir" (Trotsky, 1980, 58). Somut bir durumun somut analizinde, doğru anın hangisi olduğuna karar verebilmek belirleyici önem taşır. Pindaros'un başka bir dizesinde söylendiği gibi,

> νοήσαι δε καιρός άριστος
> doğru anı yakalamak bilişin kilit amacıdır.

Ama "Kairos"u tanımakla görevimiz sona ermez: "taşlaşmış koşullara kendi ezgilerini söyleyerek onları dans ettirmemiz" de

1 Holderlin, 1998, 246 ile ilgili notlara bakın.

gerekir, ama her ülkede özgül koşulların dansı, büyük Perulu Marksist José Carlos Máriategui'nin deyişiyle "dünya tarihinin ritmi"ni izler. Bugün bu ritmi belirleyen şey ekonominin, siyasetin ve kültürün dünyasal karakteri, dolayısıyla da bizatihi devrimin dünyasal karakteridir.

Bu sonuncusu Kremlin'de kızıl bayrağın indirilmesiyle ortadan kalkmamıştır; tam tersine. 1917'de açılan dünya tarihsel döngüsü genel kamuoyunun, yani burjuva ideolojisinin iddia ettiği gibi henüz kapanmamıştır. Son 15 yılın tüm kargaşalı gelişmeleri, Balkanlardan Irak'a ve Orta Asya'ya kadar dur durak bilmeyen savaşlar, Rusya ana toprağını çevreleyen eski Sovyet topraklarındaki sözüm ona "turuncu (karşı) devrimler"in yeni halkaları vb., devrimci mirasımızın yazgısını belirlemek için olduğu kadar, yirmi birinci yüzyıl dünyasının da yazgısını belirlemek için dünya çapında bir boy ölçüşmenin sürdüğünü gösteriyor. Devrimin dansı önümüzde, arkamızda değil.

Máriategui, döneminin devrimci partisinin programını geliştirirken, kendi ülkesindeki koşulların yanı sıra, dünya tarihinin ritmini de dikkate aldı. Biz de öyle yapmalıyız. O halde, eğer "diyalektik" ve "devrim" konusunda gerçekten ciddiysek, kritik önem taşıyan *devrimci örgütlenme* sorunundan kaçınamayız. Lenin, o ünlü ifadesiyle, "Ne yapılmalı?" diye sormuştu ve devrimci örgütlenme sorunsalının tümü buna verilecek her anlamlı yanıtın parçası olmalıdır. Elbette konunun, trajik Stalinizm deneyimi ve ona karşı verilen mücadele de dâhil, yakın tarih temelinde diyalektik olarak yeniden ele alınması gereklidir, ama bu savsaklanamaz.

Bazı radikal düşünürler son zamanlarda Aziz Pavlus ve Assisili Aziz Francesco gibi şahsiyetlere ilgi göstermişlerdir, ama onların, bizim uzak öncülerimiz olabilseler bile, hiçbir model sunmadıkları ve Bolşeviklik sonrası, 1917 dönemi sonrası devrimci militanlığın yerini hiçbir şekilde tutmadıkları açıkça bilinmelidir. Kapitalist küreselleşmenin çözülemez bir kriz yaşamakta olduğu günümüzde, tarihsel unutkanlıktan özellikle bezmiş

olmalı ve onun yerine, Diyalektiğin Şarkısının *Meistersinger*'i olarak, Dünya Devriminin Dansında yeni öncü (yirmi birinci yüzyılın ateşli Carmagnole'u) olarak *Enternasyonal*'i yeniden keşfetmeye çalışmalıyız.[2]

Kaynaklar

Badiou, Alain. 1991. *D'un désastre obscur.* Paris: Edition de l'Aube.

Benjamin, Walter. 1989. *Paris Capitale du XIX^e siecle - Le Livre des Passages.* Paris: Cerf.

Benjamin, Walter. 1999. "Yıkıcı Karakter". *Selected Writings*, Cilt 2, *1917-1934*'de. Cambridge: Harvard University Press.

Chattopadhyay, Paresh. 2002. "Marx'a Göre Sermayenin Küreselleşmesi – Diyalektik Olumsuzluk", *Economic and Political Weekly.* Cilt XXXVH, No. 19, 11 Mayıs.

Hölderlin, Friedrich. 1965. *Remarques sur Oedipe — Remarques sur Antigone,* Fransızca çevirisi F. Fedier, Paris: 10/18 Paris.

Hölderlin, Friedrich. 1998. *Œdipe le Tyran de Sophocle,* Almancadan çeviren Philippe Lacoue Labarthe. Paris: Christian Bourgois.

Hölderlin, Friedrich. 2004. "Pindaros Fragmanları ve Yorumları". *Poems and Fragments*'te, çeviren Michael Hamburger. Paris: Anvil.

Hölderlin, Friedrich. 2004. "*Brod und Wein*" [Ekmek ve Şarap]. *Poems and Fragments*'te, çeviren Michael Hamburger. Paris: Anvil.

Kafka, Franz. 2005. "Prometheus". *The Great Wall of China and Other Short Stories*'de. New York: Pocket Penguin.

Lenin, V. I. 1981. *Philosophical Notebooks, Completed Works,* Cilt *38.* Moskova: Progress Press.

Marx, Karl. 1975a. *Theories of Surplus Value Bölüm II.* Moskova: Progress Press.

Marx, Karl. 1975b. *Theories of Surplus Value Bölüm III.* Moskova: Progress Press.

Marx, Karl. 1976. "Hegel'in Hukuk Felsefesinin Eleştirisi. Giriş". *Marx- Engels Werke*'de. Berlin: Dietz Verlag.

Marx, Karl. 1986a. *Capital,* Cilt 1. Moskova: Progress Press.

Marx, Karl. 1986b. *Grundrisse, Marx- Engels Collected Works,* Cilt 28'de. Moskova: Progress Press.

Marx, Karl ve Friedrich Engels. 1983. *Letters on "Capital".* Londra: New Park Publications.

Ollman, Bertell. 2011. *Diyalektiğin Dansı – Marx'ın Yönteminde Adımlar.* Yordam Kitap.

Trotsky, Leon. 1980. *The New Course.* Allagi - Yunanca basımı yapan EEK (Devrimci İşçi Partisi).

2 Bu denemenin İngilizce sürümünü yayına hazırladığı için Jeremy P. Lester'a (Reading Üniversitesi, İngiltere) teşekkür etmek isterim.

13

SİSTEMATİK BİR KÜRESELLEŞME DİYALEKTİĞİNE DOĞRU

✸

Tony Smith

Çok sayıda kuramcı "küreselleşme"yle ilişkili *pek çok sorunu çok çeşitli açılardan tartışmıştır.*[1] Bu tartışmalara yapılan katkılardan bazıları, çağdaş küresel düzenin ana özelliklerini ve bu modele ilişkin bir dizi savı, özellikle de kural koyucu (normatif) savları betimlemeye niyetli özgül bir küreselleşme modeliyle tanımlanan ortak bir duruştan söz etmeyi haklı çıkaracak kadar "ailevi benzerlikler"i paylaşmaktadır.

Başka yerlerde olduğu gibi burada da bir duruşu dışsal bir bakış açısından eleştirmek her zaman olanaklıdır. Ama farz edin ki, belirli bir küreselleşme modeli, önde gelen yandaşlarının ortaya attıkları ana savlarla çelişen bazı öğeleri üstü örtülü olarak içeriyor. Bunun saptanması, bizatihi çerçevenin içine dönük bir çerçeve eleştirisi, bir *içkin eleştiri* oluştururdu. Yine farz edin ki, başka bir duruş da bu içkin çelişkileri açıktan açığa ele alıyor. O zaman ikisi arasında, birinden diğerine kuramsal ilerlemeyi haklı çıkaran sistematik bir ilişki bulunurdu. Eğer sırası geldi-

1 "Küreselleşme" terimini, örneğin "emperyalizm"i özel bir biçim olarak kapsayan geniş ve nötr bir anlamda kullanıyorum. Elbette başka kullanımlar da olabilir (*bkz.* Petras ve Veltmeyer, 2001).

ğinde bu ikinci duruş da üçüncü bir kuramsal çerçevede açıktan açığa ele alınan içkin çelişkilerle üstü örtülü biçimde kuşatılmış olsaydı, sistematik ilerleme sürdürülebilirdi. Böyle bir sıralanış "diyalektik" terimiyle tanımlanabilir, çünkü diyalektik metodolojinin temel ilkesi olan "belirlenmiş yadsıma" yoluyla kurulmuştur.[2] Bu türden sıralanış bir tarihsel ilerlemeyi yeniden kurmadıkça, tarihsel diyalektik örneği olmaktan çok "sistematik" diyalektik örneğidir.[3] Bu bölümde, küreselleşme tartışmasında alınan duruşların sistematik bir diyalektiğini ana çizgileriyle ortaya koymaya çalışacağım.[4]

Herhangi bir sistematik diyalektikte, dikkate alınması gereken ilk duruş en basiti ve en az karmaşığı olmalıdır. Şimdiki bağlamda *sosyal devletçi küreselleşme modeli* bu ölçütleri karşılıyor ve dolayısıyla uygun bir başlangıç oluşturuyor. Bu modelin temel özellikleri şunları kapsar:

- *ulusal ekonomiler,* daha özgül olarak, kapitalist ulusal ekonomiler;
- *sosyal devletler;*
- *ulusal ekonomiler arasında dış ticaret ve yatırım*; ve devletler arasındaki ilişkilerinin oluşturduğu, bir "halklar hukuku" kuran anlaşmalarla resmileştirilmiş devletler *arası bir sistem*

Bu modelin savunucuları, kapitalist pazarların ilke olarak başka herhangi bir uygulanabilir alternatifin aşamadığı bir verimlilik ve özgürlük düzeyine ulaşabildiği yolundaki normatif savı benimserler. Ama ancak uygun arka plan koşulları yerli ye-

2 İçkin çelişkilerden mustarip olan duruşun bu sıralanışta arkada bırakılması açısından "yadsıma" vardır. Yadsıma, izleyen duruşun önceki aşamada var olan üstü örtülü eksiklikleri açıktan açığa ele alması gerekliliğiyle belirlenmesi açısından "belirlenmiş"tir.

3 Sistematik ve tarihsel diyalektik arasındaki ayrıma ilişkin daha geniş irdeleme için *bkz.* Smith, 1990, 2003a ve Arthur, bu kitapta. Diyalektik kuramlarına ilişkin kapsamlı ve çok yararlı bir araştırma için *bkz.* Ollman, 1993. Sistematik bir diyalektiğin ancak tarihsel soruşturmaları tamamlayabildiğini, asla onların yerini almadığını vurgulamak gerekir.

4 Burada sunulan açıklama son derece kısaltılmıştır. Daha eksiksiz bir sunum için *bkz.* Smith 2005b.

rindeyse bunu yapabilirler. Örneğin, kendi haline bırakılan pazarlar zorunlu olarak önemli istem dışı işsizlik, yüksek düzeyde yoksulluk ve ciddi eşitsizlik üretme eğilimindedir, ki bunların hepsi de özgürlüklerin etkili biçimde yaşanması için gerekli maddî ve kültürel kaynaklara erişilmesini engeller. Tam istihdam sağlamak, yoksulluğu azaltmak ve eşitsizlikleri siyasal özgürlüklerin hakça değerine ve somut fırsat eşitliğine uygun sınırlar içinde tutmak için güçlü yasal düzenlemeler ve yeniden dağıtım programları geliştirip uygulamak sosyal devletin ödevidir.[5]

Küresel düzen, olabilecek en basit şekilde, ayrı ulusal ekonomilerin ve dış ilişkiler (ticaret; anlaşmalar) ile birbirine bağlanmış devletlerin salt bir araya gelmesi olarak kavramsallaştırıldığından, bu çerçeve sistematik bir küreselleşme diyalektiği için uygun bir başlama noktası sağlar. Dolayısıyla, küresel düzenin minimalist bir anlatımıdır.[6]

Bu modelde iki ana içkin çelişki vardır. Dış ticaret zorunlu olarak ulusal ekonomilerde uzmanlaşmaya yol açma eğilimindedir. Ama uzmanlaşma ne denli fazla olursa, küresel ekonomiyi ayrı ulusal ekonomilerin salt bir araya gelmesi olarak kavramak da o denli mantıksızlaşır ve daha üst dereceden yeni beliren özelliklere sahip ayrı bir bütünsellik ("dünya pazarı") olarak kavramsallaştırma gerekliliği de o denli artar. Sınır ötesi ticaret ve yatırım akışlarıyla ilişkili maliyetleri düşürme eğilimi taşıyan kapitalizmin teknolojik dinamizmini dikkate aldığımız zaman bu yargı daha da güçlenir. Maliyetlerin düşmesi, bu akışları, "niceliğin nitelik haline geldiği" noktayı aşacak ölçüde artma yönünde teşvik eder ve ulusal ekonomiler daha büyük bir bütünün, dünya pazarının içindeki uğraklar olarak kategorileştiril-

5 Çağdaş siyaset felsefesinde, sosyal devletçi küreselleşme modeli en çok John Rawls (1971; 1999) ile ilişkilendirilir.

6 Uluslararası ilişkiler kuramı alanındaki "gerçekçiler" de küreselleşmeyi devletler ve ulusal ekonomiler arasındaki bir dizi dış ilişki olarak kavramlaştırırlar. Bununla birlikte, başlangıç noktası olarak "gerçekçilik" seçilmiş olsaydı, diyalektiğin oradan sonraki akışı etkilenmemiş olurdu. O da yukarıda ele alınan birinci içkin çelişkiye tabidir.

melidir. Dolayısıyla, sosyal devletçi küreselleşme modeli içinde zımnî olarak bulunan yapısal eğilimler, küresel ekonominin bu modeldeki kavramsallaştırılma biçimiyle uyuşmaz.

İkinci bir güçlük, dünya pazarının devlet kapasitelerine dayattığı sınırlardan kaynaklanır. Sınır ötesi emtia akışlarının yaygın olduğu bir dünyada, pazarı teşvik ederek tam istihdam sağlamak üzere geliştirilen politikalar salt ithalatın artmasına yol açabilir ve iç istihdam düzeylerini hiç etkilemeyebilir. Dahası, sosyal devletin yasal düzenleme ve yeniden dağıtım gündemi her ne zaman yatırımcıların ve şirketlerin algıladıkları özçıkarlarına uygun olmaktan çıksa, bunlar kapitalist mülkiyet haklarının kendilerine tanıdığı çekilme seçeneklerini kullanma eğilimi göstereceklerdir.[7] Rawls'un ve diğer sosyal demokrasi savunucularının talep ettikleri geniş çaplı yasal düzenleme ve yeniden dağıtım gündemi ister istemez yatırımcıların ve şirketlerin kendi özçıkarlarına uygun gördükleri şeyleri aşma eğilimi gösterir. Bu etkenler ulusal ekonomiden ne kadar çok kaçarlarsa, sosyal devletin temel görevlerini yerine getirmesi için kullanılabilecek vergi gelirleri de o kadar azalır. Başka bir deyişle, sosyal devlet önde gelen savunucularınca ona biçilen görevlerini ne kadar yeterlilikle yerine getirirse, o kadar kısa sürede de bu görevleri yerine getiremez hale gelir. Bu içkin bir çelişkidir.

Sistematik diyalektiğin metodolojik çerçevesinde, belli bir duruşun üstü örtülü olarak içkin çelişkiler içerdiği gösterildiği zaman yeni bir duruşa geçiş haklılık kazanır. Sosyal devletçi küreselleşme modelinin çelişkileri, sosyal devlet modelinin salt üstü örtülü olarak içerdiği küresel düzenin iki temel özelliğini açıktan açığa birleştiren *neoliberal küreselleşme modeline* geçiş için gerekçe sağlar. Birincisi, ulusal ekonomiler birbiriyle dışsal

7 1960'larda "avrodolar" pazarının yükselişi bu dinamiği açıklayan klasik bir örnektir. *Bkz.* Guttmann, 1994. Daha yakın tarihli bir örnek olarak, "2004'te yayınlanan bir hükümet raporu, 1996-2000 arasındaki refah yıllarında Amerikan şirketlerinin %61'inin hiç federal gelir vergisi ödemediğini saptamıştır. Bunun en büyük nedeni -işlerin fiilî durumundan çok- kârların vergi cennetlerine aktarılmış olmasıdır. ..." (*The Economist*, 2007, 10).

bağlantısı olan ayrı birimler olmaktan çok, tek bir dünya pazarının uğrakları olarak kavramsallaştırılır. İkincisi, kapitalist dünya pazarı ile sosyal devletin güçlü yasal düzenleme ve yeniden dağıtım gündeminin uyuşmazlığı açıkça kabul edilir. Bu, "devletin ölümü"nün doğrulanmasıyla aynı şey değildir. Ama gerçekten neoliberaller, küreselleşme çağında zenginleşmek isteyen her devletin yatırımcıların ve şirketlerin haklarını koruması, ticaret ve yatırımın serbest akışını güçlendirmesi, yük getiren mevzuatı en aza indirmesi ve aşırı cömert toplumsal programlardan kaçınması gerektiğini öne sürüyorlar (Wolf 2004).

Neoliberallerin gözünde, dünya pazarının devletlere dayattığı kısıtlamalar temel normatif ilkeler olan serbestliği ve verimliliği destekler. Serbestçe girilen pazar anlaşmaları karşılıklı yararlar sağlar; aksi halde bunlara serbestçe girilmezdi. Bu nokta, sınırları aşan ekonomik işlemler için de en az sınırlar içindekiler kadar geçerlidir, bu nedenle de sınır aşan emtia ve yatırım sermayesi akışlarına getirilen kısıtlamalar asgari düzeyde tutulmalıdır. Sonuçta doğabilecek her türlü (nispeten önemsiz) toplumsal maliyet ise özgürlük ve yaygın zenginlik için ödenmesi gereken bedelden başka bir şey değildir (Hayek, 1976).

Neoliberalizm için belki de en önemli normatif sav sözüm ona gelişmekte olan dünyayla ilgilidir. Tarih boyunca yoksulluk çoğu halkın temel insanî yeteneklerini geliştirmesine, temel insanî gereksinimlerini karşılamasına ya da özerkliğini etkili biçimde uygulamasına engel olmuştur. Neoliberal küreselleşmeyle birlikte, dünya tarihinin bu trajik boyutu nihayet alt edilmiştir. İlke olarak, gezegen üzerindeki herhangi bir bölge küresel sermaye piyasalarından yararlanabilir ve kendine doğrudan yabancı yatırım çekebilir, böylelikle de ihracat ve büyüme için gerekli yatırım fonlarına erişebilir. Küresel pazarlara katılım yoluyla ekonomik büyüme, küreselleşmeye ilişkin başarı öykülerinin kanıtladığı gibi, yaşam standartlarını yükseltmenin tek başına en etkili yoludur. Ve böylece neoliberallerin vardıkları sonuca göre, eğer küresel adalet maddî yoksunluğun giderilmesini ge-

rektiriyorsa, ki kesinlikle gerektirir, bu konuda söz söyleme iddiası en başta *onlara* aittir, muhaliflerine değil.[8]

Neoliberaller aynı anda içkin bir çelişkiye de düşmeden bu son savı öne süremezler. Çünkü medet umdukları küresel ekonominin sözde başarı öyküleri, *parçalanması* için neoliberalizmin tasarlandığı bir devlet biçimini, "kalkınmacı devlet" denilen biçimi esas alıyordu. Kalkınmacı devlet, ulusal ekonomiye neoliberal doktrinin izin verdiğinden çok daha geniş biçimde müdahale eder (15 numaralı nota bakın).

Ayrıca, sınır aşan ticaret ve yatırım akışlarının üzerindeki kısıtlamaların kaldırılması (deregülasyon) aslında neoliberal küreselleşme modeli savunucularının iddia ettikleri gibi maddî zenginlik üretme eğilimi taşımaz. Neoliberal teorisyenler, kendi bakış açılarından saçma sapan çeşitli faraziyeler ortaya atarak bu sonuçtan kaçınmak isterler. Örneğin, serbest ticareti destekleyen denge modelleri, ithalat nedeniyle yerinden edilen küçük üreticilerin ve ücretli işçilerin anında ulusal ekonominin genişleyen sektörlerine kaydıklarını farz eder. Bu faraziyeyle serbest ticaretten elde edilen kazançları göstermek zor değildir. Ama neoliberal modelin temel belirlemeleri, yerinden edilen tüm işçilerin genişleyen sektörler tarafından derhal emildiği faraziyesini haklı çıkarmıyor. O belirlemeler düşünülünce, sonuç olarak kitlesel işsizlik ve tüm toplumların maddî temellerinde aşınma, ardından da yerinden edilen işçilere yeni istihdam olanağı sağlayamayan alanlara yönelik göçler beklemek daha akla yatkındır (Weisbrot ve Baker, 2002).

8 "Gerçekten, küresel kapitalizmin topluma getirdiği tüm çalkantılar bir yana, kapitalizmin yayılması, tarihin başka herhangi bir dönemine kıyasla daha çok kişinin yaşam standartlarını daha hızlı biçimde yükseltmiştir. Ayrıca, daha fazla sayıda yoksulu insanlık tarihinin başka herhangi bir dönemine kıyasla daha hızlı biçimde orta sınıflara katmıştır ... 1997 Birleşmiş Milletler İnsanî Gelişim raporuna göre, geçen elli yılda yoksulluk önceki beş yüz yılda olduğundan daha fazla azalmıştır. Gelişmekte olan ülkeler son otuz yılda sanayileşmiş dünyanın önceki yüz yılda kaydettiği kadar hızlı ilerleme kaydetmiştir. 1960'tan beri bebek ölümü oranları, kötü beslenme ve cehalet önemli ölçüde azalırken, daha güvenli suya erişim artmaktadır." (Friedman, 2000, 350. *Ayrıca bkz.* Wolf, 2004, 141, 160).

Benzer biçimde, neoliberal teorisyenler basitçe finansal piyasaların sermayeyi en akılcı ve verimli biçimde tahsis ettiğini farz ediyorlar. Bu önermeyle, sermaye liberalizasyonundan kazanç sağlanacağı saptamasını yapmak zor değildir. Ama bir kez daha yineleyelim, neoliberal duruşun mantığı belirleyici faraziyeyi haklı çıkarmıyor. O mantık yalnızca finansal yatırımların önceden görülebilen getirileri en yüksek olan sektörlere akacağını düşündürüyor. Eğer aptalca olduğunu bildiğim bir fiyattan, ama daha büyük bir aptalın daha da yüksek bir fiyattan onu satın alacağına inanarak bir sermaye varlığını satın alırsam, spekülatif bir balona katılışım neoliberal ölçütlere göre son derece "akılcı" hale gelir (Shiller, 2000). Böylece, sermayenin liberalizasyonu panik dalgaları halinde sermaye giriş ve çıkışlarına, sermaye varlığı piyasalarında spekülatif balonların finanse edilmesine ve patlatılmasına, para piyasalarında uçuculuğa (volatiliteye) yol açabilir, bunların hepsi de uzun vadeli yatırımları caydırır. Ayrıca hükümetler, yabancı yatırım çekmek için, "piyasa algısı"nın enflasyonla ilişkilendirdiği herhangi bir politikayı uygulamaya koymaktan sakınırlar, işsizliği azaltıcı ve ücretleri yükseltici politikalar da bunlardandır. Bu, neoliberal küresel düzende çöküntüye yatkınlığı şiddetlendirir (Eatwell, 1996).[9]

Neoliberal modelin başka bir özelliği olan dünya pazarında rekabet, ayrıca ele alınmayı hak eden bir konudur. Teknolojik yenilenme bu rekabette belirleyici bir silahtır. Kısa-orta vadede ticari uygulama alanları bulacağı önceden görülebilen araştırma ve geliştirme projelerine çoğunlukla özel yatırım fonları tahsis edilecektir. Neoliberallerin çoğu temel araştırmalara hükümet

9 Neoliberal küreselleşme modelinde çöküntüye yatkınlık olduğu tezini görgül kanıtlar doğrulamaktadır. 1980 ile 2000 arasında (neoliberal ilkeler doğrultusunda daha fazla küresel bütünleşmenin damgasını vurduğu bir dönemde) tüm kategorilerdeki ülkelerde büyüme oranları önceki 20 yıllık döneme kıyasla gerilemiştir. En yoksul (kişi başına gelir açısından) ülkelerde yıllık olarak %19'dan -%0.5'e gerileme olmuştur. İkinci en yoksul beşte birlik kısım %2'den %0.75'e ve üçüncü kısım %3.5'ten %0.9'a gerilemiştir. Oran ikinci en zengin beşte birlik kısımda %3.4'ten %1.1'e ve en tepedeki grupta %2.5'ten %1.75'e düşmüştür (Weisbrot ve ark., 2002).

desteğinin gerekli olduğunu kabul eder, dolayısıyla temel araştırmalara ayrılan özel fonların toplumsal açıdan en uygun düzeyin önemli ölçüde altında kalmaya ister istemez eğilimli olduğunu teslim ederler. Bununla birlikte, ılımlı neoliberaller bile, Ar-Ge için hükümet desteğini temel araştırma ile kısa-orta vadeli ticari geliştirme arasındaki "ölüm vadisi" denilen asgari alanla sınırlandırırlar. Sonuç olarak, Ar-Ge için daha yaygın hükümet desteğinin sağlandığı bölgelerdeki sermaye birimleri yenilikçilik için daha geniş olanaklardan yararlanabileceklerdir. Neoliberal devlet belli bir bölgede ne kadar kurumsallaşırsa, o bölgedeki sermaye birimlerinin uluslararası rekabetten zarar görmesi tehlikesi de o kadar fazla olur (Wessner, 2001). Öyleyse, neoliberal devlet ne kadar kurumsallaşırsa, o bölgedeki önde gelen sermaye birimlerinin kendi temel çıkarlarına uygun bir devlet biçimini onun yerine geçirmek için etkili biçimde örgütlenmeleri olasılığı da o kadar yüksek olacaktır. Neoliberal model ne kadar kurumsallaşırsa, yıkılışı da o kadar yakındır; neoliberalizmin içkin çelişkilerle kuşatılmış olduğunun kesin bir işareti.

Yine belirtelim, belirlenmiş yadsıma ilkesi bu içkin çelişkileri açıkça ele alan yeni bir duruşa geçilmesini gerektirir. *Katalitik devletçi küreselleşme modeli bu* buyruğu yerine getirir.[10] Bu görüşün yandaşları, sosyal devletin güçlü yasal düzenleme ve yeniden dağıtım gündeminin küreselleşmeyle uyuşmadığını kabul ederler.[11] Ama aynı zamanda da küresel ekonomiye başarılı katılım için, aşağıdakilerin kurulması dâhil, neoliberallerin kabul ettiğinden daha geniş çaplı hükümet eyleminin gerekli olduğunda ısrar ederler:

- hükümetin araştırma-geliştirmeye, altyapıya ve iş gücü eğitimine yapacağı büyük harcamalarla, yerel firmaların küresel pazarlarda başarılı rekabetine yardım edecek biçimde tasarlanmış bir *ulusal yenilikçilik sistemi*;

10 Bu terim Weiss'ten (1998) alınmıştır.

11 Bu modelin önde gelen savunucularından birinin sözleriyle: "Sosyal demokrasi yeniden diriltilemeyecek bir dünyaya aittir" (Gray, 1998, 80).

- hızla değişen pazarların bireylere ve topluluklara dayattığı olumsuzlukları etkili biçimde ele alan önemli *toplumsal güvenlik ağları*; ve
- spekülatif balonların ve panik dalgaları halinde sermaye giriş çıkışlarının sakıncalarını en az indiren *finansal sektör yasal düzenlemeleri.*

Neoliberalizm bu türden tüm önlemleri ilke olarak dışlamaz. Ama yine, şu veya bu noktada "nicelik nitelik haline gelir". Katalitik devlette bu tür politikalar tutarlılıkla, azimle ve neoliberal devletin sınırlamalarını aşan bir kapsamda uygulanır.

Katalitik devletçi küreselleşme modelinin önde gelen savunucuları, bu modelin, küresel ekonomide verimliliği başka herhangi bir uygulanabilir alternatiften daha geniş çaplı olarak artırdığını, aynı zamanda da temel insan yetilerinin gelişmesini, temel insan gereksinimlerinin doyurulmasını ve özerklikten yararlanılmasını güçlendirdiğini öne sürerler. Onların duruşunun en ayırt edici özelliği, hem sosyal devletten hem de neoliberalizmden yana olanların çoğuna özgü liberal bireyciliğin aksine, cemiyetçi (komünitaryen) değerlere vurgu yapılmasıdır (Miller, 2000). Bu çerçevede, kendi yurttaşlarımıza karşı ödevlerin siyasal topluluğumuzun mensubu olmayanlara karşı ödevlerden daha geniş kapsamlı (ve genellikle daha öncelikli) olduğu savunulur. Ne var ki, yurttaşların birbirlerine karşılıklı yükümlülükleri diğer siyasal topluluklara zarar vermeyecek bir biçimde yerine getirilmelidir.

Katalitik devlet teorisyenlerinin normatif ilkeleri, savundukları küreselleşme modelinde gerçekten kurumsallaşmış mıdır? Burada ele almayacağım birinci problem, küresel sermaye piyasalarının yol açtığı yıkımlardan korunmak için katalitik devlet teorisyenlerinin önerdikleri ana önlemin hedeflerine ulaşmasının olanaksızlığıdır.[12] İkinci bir güçlüğü ele almadan önce dün-

12 Kısa vadeli spekülatif portföy sermayesi girişlerinin vergilendirilmesine (bu öneriyi ilk ortaya atan iktisatçı James Tobin'in adıyla anılan "Tobin vergisi"ne) atıfta bulunuyorum. Bu vergi, finansal istikrarsızlığın sakıncalarını en az indir-

ya pazarı düzeyindeki sistematik bir eğilimi, eşitsiz gelişme eğilimini sorgulamamız gerekir.

Eşitsiz gelişmenin altında birçok etmen yatar. Buradaki bağlamda, katalitik devletin savunucuları için belirleyici önemde bir sorun olan teknolojik değişimin dinamiğiyle en dolaysızca bağlantılı etmenler üstünde yoğunlaşacağım. Birincisi, teknolojik değişim fabrikalara, makinelere, altyapıya vb. sabit sermaye yatırımı yapılmasını gerektirir. Geniş ölçekli bir teknolojik aygıt bir kez yerli yerine oturtulunca, başka bir kompleksi sıfırdan inşa etmektense, hasarlı ya da demode unsurları yenileriyle değiştirmek oldukça önemli avantajlar sağlar. Hâlihazırdaki kurulu sabit varlıkları tamamlayan yeni tip teknolojik araçlara yatırım yapılması da güçlü biçimde teşvik edilir. Bu ve başka nedenlerle, sabit sermaye oluşumunun çoğu ulusal sınırlar içinde kalır; içinde yaşadığımız küreselleşme çağında bile "tüm sabit sermaye oluşumunun yaklaşık %95'i denizaşırı değil, ulusaldır" (Moody, 1998, 57). Böylece, şu ya da bu nedenle halen daha yüksek bir kapitalist gelişme düzeyi yaşayan bölgeler elde ettikleri avantajları genelde zamanla yeniden üretebilirler.[13]

mek için John Gray ve katalitik devletin diğer savunucuları tarafından yapılan başlıca somut öneridir (Gray 1998, 200). Bu bir işlem vergisidir ve tahmin edilen kârlar yeterince yüksek olduğu sürece, böyle bir vergi yürürlükteyken bile işlemler devam eder. Finansal varlıklarda spekülatif balonlara katılmakla sağlanan potansiyel ödüller öyledir ki, Tobin ve diğerlerince tartışılan düzeylerdeki bir işlem vergisi bile tam da en büyük önem taşıyan durumlarda etkisiz kalır (Davidson 2002, 207).

13 Elbette, işlerlikte olan karşıt eğilimler de vardır. Belirli bir bölgedeki kâr oranları gerilediğinde, kapitalistler "mekân tespiti" yapmaya çalışacak ve yatırımlarını başka yere kaydıracaklardır (Harvey, 1999). "Merkez"deki hâkim firmalar ve bölgeler zaman içinde önderlik konumlarını yitirebilirler ve "çevre"de yer alan belirli yoksul bölgeler belirli koşullar altında uzunca sürelerle yüksek büyüme oranlarına ulaşabilir ve kişi başına gelirlerini yükseltebilirler. Ama eşitsiz gelişmenin genel örüntüsü içindeki akışkanlık, bu örüntünün sürmeyeceğini ima etmez. Dünyanın en zengin ülkelerinde yaşayan insanların beşte birinin kişi başına gelirleri ile en yoksulların beşte birininkiler arasındaki oranı gösteren şu rakamları düşünün: 1820: 3'e 1; 1870: 7'ye 1; 1913: 11'e 1; 1960: 30'a 1; 1990: 60'a 1; 1997: 74'e 1 (UNDP, 1999).

Doğrudan yabancı yatırım (DYY) eşitsiz gelişmeyi de pekiştirir. Üretim tesislerine yapılan yatırımlar, tüketici pazarlarının en büyük, emek ve yönetim becerilerinin en ileri, altyapının taşıma, iletişim ve diğer işlem maliyetlerini en aza indirecek biçimde kurulmuş olduğu, ileri araştırma ve geliştirme etkinliklerinin yürütüldüğü vb. bölgelere doğru akma eğilimi gösterir. Bu nedenle de doğrudan yabancı yatırım akışları bu bölgelerin avantajlarını zaman içinde yeniden üretme eğilimi taşır. Son on yıllarda, DYY'nin üçte ikisinden çoğu küresel ekonominin varlıklı bölgelerine, yani dünya nüfusunun sadece beşte birini barındıran bölgelere akmıştır (UNDP, 1999).

Üçüncü bir husus, ürün ya da süreç yenileştirmeleri yoluyla fazlalık kârlara el koyma dürtüsüne dayanır (Mandel, 1975, Bölüm 3; Smith, 2002). İleri Ar-Ge'ye (kamusal ya da özel olarak finanse edilen) erişim olanağına sahip sermaye birimleri yenilikler sayesinde geçici tekel oluşturmak için en elverişli konumda bulunurlar. Bunlar, söz konusu tekelciliğin sonucu olarak el konulan fazlalık kârların gelecekte daha yüksek düzeyde Ar-Ge finansmanına olanak sağladığı ve böylece bir sonraki yenilikler kuşağına erişim olanağı tanıdığı bir ikbal döngüsü kurmak için de en elverişli konumdadırlar. Buna karşılık, ilk başta ileri Ar-Ge'ye erişimi olmayan sermaye birimleri bir kısır döngüye yakalanmaya yatkındırlar. Onların önemli yenilikler yapamamaları fazlalık kârlara el koymalarını önler, bu da onların sonraki dönemde ileri Ar-Ge'ye katılma olanaklarını sınırlama eğilimi göstererek gelecekteki yenilikleri ve gelecekteki kâr fırsatlarını kısıtlar.

İleri Ar-Ge'ye erişimi en fazla olan sermaye birimleri küresel ekonominin varlıklı bölgelerinde kümelenir; böyle bir erişimi olmayan birimler ise daha yoksul bölgelerde kümelenir. Bu nedenle, birinci gruptakiler yukarıda anlatılan ikbal döngüsünü kurmak ve sürdürmek için çok daha elverişli bir konumdayken, ikinci gruptakiler kısır döngüden kaçınmakta korkunç zorluk

çekerler.[14] Sonuç olarak, daha yoksul bölgelerdeki sermaye birimleri, yenilikler yaparak geçici tekeller kurmanın tadını çıkaran sermaye birimleriyle ekonomik ilişkilerde bulundukları zaman, genellikle dezavantajlı ticaret şartlarına zorunlu olarak maruz kalırlarken, ikinci gruptakiler üretim ve dağıtım zincirlerinde yaratılan değerden orantısız bir pay almaya elverişli konumdadırlar. Bu, daha yoksul bölgelerdeki çalışma koşulları, ücret düzeyleri ve işçi toplulukları üzerinde amansız bir baskı yaratır, o baskı da en sonunda Kuzey denilen bölgedeki erkek-kadın çalışan insanlara ve onların topluluklarına aktarılır. Bu şekilde, teknolojik yenilenme yoluyla fazlalık kârlara el koyma dürtüsü (kapitalist mülkiyet ilişkilerinin temel bir özelliği), sistematik olarak dünya pazarında eşitsiz gelişmeyi zaman içinde yeniden üretme eğilimi taşır.[15]

Küreselleşmede katalitik devlet modelinin temel belirlemeleri zorunlu olarak eşitsiz gelişme eğilimleri yaratır; bu da katalitik devlet yanlılarınca öne sürülen, bu devletin temel insan yeteneklerinin gelişmesini, temel insan gereksinimlerinin

14 Günümüzde araştırma-geliştirme etkinliklerinin %95'i "birinci dünya" denilen bölgede yürütülmekte ve bugün alınan tüm patentlerin %97'si birinci dünyada faaliyet gösteren kuruluşlara verilmektedir (Friedman, 2000, 319). Zihinsel mülkiyet haklarının tanımını ve uygulanmasını genişletme çabaları (hem Demokrat hem de Cumhuriyetçi yönetimler altında ABD dış politikasının kesinlikle temel bir öğesi) küresel ekonomide ikbal döngüsü ile kısır döngünün iç içe dokunuşunu pekiştirme amacına yöneliktir.

15 Bu, yoksul bölgelerin hızlı büyümeden ve yaşam standartlarındaki iyileşmelerden nasibini alamayacağını ima etmez. Katalitik devletin bir çeşidi olan "kalkınmacı devlet"in Doğu Asya'da kazandığı başarılar, eşitsiz gelişme eğiliminin devreden çıkarılabildiğini gösteriyor. Ne var ki bu başarılar, genellikle kalıcı olmayan, koşullara bağlı jeopolitik mülahazalara dayanıyordu. Örneğin, Soğuk Savaş ABD hükümetini Doğu Asya ülkelerinden yüksek düzeylerde dış alım yapılmasını kabul etmeye yöneltti, oysa bu uygulama hem ABD'li imalatçılardan yapılan iç alımları hem de ABD'nin portföy sermayesi yatırımlarını büyük ölçüde kısıtlıyordu. Soğuk Savaşın sona ermesiyle, bu düzenleme ABD'nin siyasal ve ekonomik seçkinleri için kabul edilebilir olmaktan çıktı. Başka bir önemli konu da bileşim (terkip) safsatası ile ilgilidir. *Bazı* bölgelerin dünya pazarının hiyerarşisinde daha yüksek bir yere ulaşabildikleri gerçeğinden, hepsinin bunun yapabilecekleri sonucu çıkmaz. Doğu Asya mucizesi denilen olgunun kapsamlı bir eleştirel değerlendirmesi için *bkz.* Burkett ve Hart-Landsberg, 2000.

doyurulmasını ve belli siyasal topluluklar içinde özerklikten yararlanılmasını etkili biçimde desteklediği yönündeki ana iddiayı zayıflatır. Yukarıda anlatılan kısır döngünün yaşandığı bölgelerdeki devletler, ister istemez, yurttaşlarını derin toplumsal bozulmalardan ve katalitik devletin ortadan kaldırmayı iddia ettiği toplumsal hastalıklardan etkili biçimde koruyamayan "zayıf devletler" olma eğilimindedir. Yeniliklerle ve kârlarla sağlanan ikbal döngülerinin yeniden üretildiği bölgelerde kümelenmiş "güçlü devletler" elbette daha fazla kaynağa sahiptirler. Ama eşitsiz gelişme, çalışma koşullarıyla, ücret düzeyleriyle ve işçi topluluklarıyla ilgili yoğun ve amansız yarışmacı baskıları daha varlıklı bölgelere de aktarır. Küresel ekonomide başarılı yarışmanın ön koşullarını sağlamaya devlet bütçesinden biraz daha fazla –ve cemiyetçi değerlerin kurumsallaştırılmasına biraz daha az– kaynak ayrılması talebi defalarca tekrarlanarak dile getirilebilir. Katalitik devletin aynı anda hem yarışmacı bir devlet hem de cemiyetçi bir devlet olduğu farz edilir, ama baskın eğilim ikincisi pahasına birincisinin gelişmesi yönündedir. Son olarak, yeniliklerle ve kârlarla sağlanan ikbal döngülerinin devam ettirilmesi aynı anda başka yerlerde kısır döngülerin yeniden üretilmesini destekler. Bu, başarılı katalitik devletlerin başka siyasal topluluklara bilerek ya da bilmeden sistematik biçimde zarar verdiklerini ima eder. Bu da küreselleşmede katalitik devlet modelinin cemiyetçi değerlerin küresel düzen ölçeğinde yerleştirilmesine olanak sağladığı iddiasıyla bağdaşmaz.

Yine belirtelim, diyalektik "belirlenmiş yadsıma" metodolojisi, önceki çerçevenin zımnen barındırdığı içkin çelişkileri açıkça ele alan yeni bir duruşun benimsenmesini gerektirir. Küreselleşmede katalitik devlet modelinin içerdiği çelişkilerin kökeni, gerçekte, dünya pazarının temel belirlemeleri dikkate alınırsa devletlerin, hatta katalitik devletlerin bile, etkili ve normatif açıdan çekici bir küresel düzeni sağlayamadıkları gerçeğinde yatar. Dünya pazarı düzeyinde ortaya çıkan problemler

eninde sonunda o düzeyde ele alınmak zorundadır. Bireylerin ve toplulukların yaşamsal insan yeteneklerini geliştirmek, temel insan gereksinimlerini karşılamak, özerklikten yararlanmak ve insan topluluklarının serpilip gelişmesini sürdürmek için gerekli maddî ön koşullara erişim olanağına sahip oldukları bir küresel düzene hangi katalitik devletlerin kendi başlarına ulaşamayacaklarını ayrı ayrı belirlemek için bir küresel yönetim rejimine gerek vardır. *Demokratik kozmopolit küreselleşme modeli* açıkça bu amaca ulaşmak için tasarlanmıştır.

Bu dördüncü model, önceki üçü gibi, güçlü ailevi benzerlikleri paylaşan çeşitli bakış açılarıyla oluşturulmuştur. Bu modelin tüm çeşitlemeleri demokratik kozmopolit teorisyenlerin en temel normatif ilkesi olan "ahlaksal eşitlik ilkesi"ni şu ya da bu biçimiyle kapsar: "Adalet, tüm kişilerin özünde bulunan onura saygıyı gerektirir ... bu onur kavramı, temel çıkarlarının önemi söz konusu olduğu sürece tüm kişilerin eşit oldukları fikrini kapsar" (Buchanan, 2004, 42).[16] Ve tüm çeşitlemelerin savunduğuna göre, bu ilkenin kurumsallaşması kapitalist küresel düzendeki aşırı maddî yoksunluğun ve ciddi eşitsizliğin küresel düzeyde ele alınmasını gerektirir. Getirilen özgül önerilere şunlar örnek verilebilir:

- gelirin yeniden dağıtımı yoluyla küresel ekonomideki en yoksul devletlere katkı sağlayan bir küresel artan oranlı vergi (Barry, 1998);
- doğal kaynakların tüm insanlığın ortak malı olduğu ve bu nedenle, tüm bireylerin onları kullananlardan "kâr payı" almayı hak ettikleri fikrine dayanan bir "küresel kaynaklar kâr payı" (Beitz, 1979; Pogge, 2002); ve
- yüksek düzeylerde taban geliri, küresel ekonomide tam istihdamı, sanayi ve finans sektörlerinde karar verme yetkisine erişim haklarını, küresel ekonominin en yoksul bölgelerini hedefleyen

16 Benzer ifadeler şunlarda da bulunmaktadır: Held, 1995, 147, Pogge, 2002, 92 ve Habermas, 2001, 94, 103. Martha Nussbaum'un bu ilkeyi yorumlayış biçimi aşağıda verilmiştir.

toplumsal yatırım fonlarının denetimini, sermaye giriş çıkışlarıyla ilgili küresel yasal düzenlemeleri vb. sağlamakla yükümlü yeni bir uluslararası kurum (Held, 1995).

Kozmopolit demokratik öneriler daha yakından incelenince, bu çerçeve içindeki birçok içkin çelişki açığa çıkar. Birincisi, eşitsiz gelişmeyi ele alan öneriler dizisiyle ilgilidir. Küresel yeniden bölüşüm vergisi, küresel kaynaklar kâr payı ya da yoksul bölgeleri hedefleyen toplumsal fonlar havuzu, küresel ekonomideki en kötü maddî yoksunluk biçimlerinden birçoğunu ortadan kaldırarak oldukça ivedilik taşıyan sorunlarda elbette iyileşme sağlar. Ama küresel ekonominin aşırı eşitsizlik ve yoksulluk üreten mekanizmalarını öncelikle ele almaz. Ayrıcalıklı oyuncuların ve bölgelerin sabit sermaye oluşumu, doğrudan yabancı yatırım ve fazlalık kârlara yenilenme sayesinde el koyma dinamikleri yoluyla bütün bir tarihsel dönem boyunca avantajlarını devam ettirebilmelerini sağlayan ikbal döngüsü yerli yerinde durur. Küresel ekonominin en yoksul oyuncularının ve bölgelerinin dezavantajlarını yeniden üreten kısır döngü de yerli yerinde durur. Böyle bir dünyada "temel çıkarlarının önemi söz konusu olduğu sürece tüm kişilerin eşit olduklarını" savunmak düpedüz olanaksızdır. Dolayısıyla, bu durumu tersine çeviremeyen bir model demokratik kozmopolit teorisyenlerin normatif açıdan kabul edilebilir bir küresel düzen için gerekli gördüklerine ilişkin temel iddialarıyla çelişir.[17] Başka türden bir çelişki de kozmopolit teorisyenler savundukları modeli tanımlayan toplumsal ilişkilerin etkili biçimde dışladığı öneriler

17 Küresel ekonomideki maddî yoksunlukla Thomas Pogge'den daha fazla ilgilenen siyaset felsefecilerinin sayısı azdır. Ama Pogge'ye göre, küresel ekonomideki problemler sömürgeciliğin artçı etkilerinin ve (birinci dünyadaki tarımsal teşviklerden tutun da çürümüş siyasal seçkinlere tanınan uluslararası kabule kadar) çağdaş olumsallıkların bir araya gelmesinden kaynaklanır. Pogge şöyle yazacak kadar ileri gider: "Bugünkü köklü eşitsizlik küresel pazar sistemimizin güçlü merkezkaç eğilimlerinden çok, uzun vadeli sıkılaşmanın gücünü gösteriyor" (Pogge, 2002, 205). Bu merkezkaç eğilimlerinin ne denli güçlü olduğuna ilişkin eksiksiz bir anlatım için *bkz.* Shaikh 2007.

getirdikleri zaman ortaya çıkıyor. Yüksek taban gelir düzeyleri ve endüstriyel-finansal karar mekanizmalarına küresel ekonomi ölçeğinde anlamlı "erişim kanalları" sağlamak üzere tasarlanan önlemler, demokratik kozmopolit modelin temel bir özelliği olmaya devam eden sermaye/ücretli emek ilişkisiyle sonuçta uyuşmaz (*bkz.* Smith 2003b, 2005, Bölüm 4). Bu ilişkinin yeniden üretilmesi, sermayeye erişim olanağı bulunmayanların ücret sözleşmeleri yapmayı yararlanabilecekleri en iyi seçenek olarak görmeye devam etmelerini gerektirir. Bu, toplumsal yardımın epeyce sınırlı olması gerektiğini ima eder, çünkü eğer kabul edilebilir seçeneklerden yararlanmak mümkün olsaydı, küresel ekonomide işçilerin çoğuna sunulmakta olan düşük ücretler karşılığında emeğini satmayı çok az işçi düşünürdü. Kapitalist mülkiyet ilişkilerine uygun olan sınırlı düzeyde bir taban gelir, kozmopolit demokratik kuramın ilkelerinin gerektiği boyuta az çok yaklaşan bir etkinlikle özerklik uygulamaları için gereken maddî koşulları kesinlikle sağlayamaz. Benzer biçimde, ekonomik güç uygulamalarını "erişim kanalları" yoluyla demokratikleştirme önerisi de sermaye/ücretli emek ilişkisini kaçınılmaz bir gerçek olarak sermaye sahiplerine ve denetleyicilerine tüm diğer "paydaşlar"ın yoksun oldukları ekonomik yetkileri tanıyan mülkiyet haklarının belirlediği gerçeği karşısında suya düşmektedir. Martha Nussbaum'un ahlaki eşitlik ilkesini nasıl tanımladığına bakalım:

> Tüm yurttaşların ilgiye ve saygıya değer olduklarını kabul ediyorsak ... o zaman uygulanan politikaların insanlara başka insanların etkenleri ya da destekçileri olarak muamele etmemesi, onların dünyadaki tek görevini başka birisinin yaşam planını yerine getirmekten ibaretmiş saymaması gerektiği kararına varmalıyız. [Yurttaşların] her biri yapılacak kendi planları ve yaşanacak kendi yaşamları olan, bu nedenle de böyle etkenler olmalarını sağlayacak eşit fırsat için tüm gerekli desteği hak eden birer amaç olarak, başlı başına etkenlik ve değer kaynakları olarak muamele görmelidir (2001, 58).

Bununla birlikte, sermaye/ücretli emek ilişkisi toplumsal yaşamın çekirdeği olduğu sürece, çoğu insan erişkin olarak uyku dışındaki yaşamının büyük bölümünü iş yerinde "başka birinin planlarını yerine getirmek" için harcar (Smith, 2000a, Bölüm 3). Peki, dünyadaki erişkinlerin en zengin %1'inin küresel varlıkların %40'ına sahip olduğu, en zengin %10'un dünya toplamının %85'ine sahip olduğu ve alttakilerin yarısının zenginlikten sadece %1 pay aldığı bir eşitsiz gelişme dünyasında (UNU-WIDER, 2007) başka birinin planlarını yerine getirmek için "eşit fırsat"tan söz etmenin ne anlamı vardır? Hiç ama hiç.

Ahlaki eşitlik ilkesi, dünya pazarı düzeyindeki başka bir ağırlıklı eğilimle, yani aşırı birikim krizlerine yönelik eğilimle de temelden uyumsuzdur (Brenner, 1998, 2002; Reuten, 1991; Smith, 2000b). Fazlalık kârlara el koyma dürtüsü, zorunlu olarak, daha verimli fabrikaların ve şirketlerin belli bir sektöre yönelmeleri eğilimi yaratır. Ama bu durum meydana geldiğinde, yerleşik fabrikalar ve şirketler otomatikman çekilmezler. Bunların sabit sermaye maliyetleri zaten "yatırılmış"tır ve bu nedenle, dönen sermayeleriyle ortalama kâr oranı elde etmekten mutlu olabilirler. Bunlar tedarikçilerle ve müşterilerle sağlam ilişkiler de kurmuş olabilirler ve başka bir yerde makul bir zaman zarfında bunları aynen yeniden kurmak imkânsız (ya da caydırıcı ölçüde pahalı) olabilir. Dahası, bunların yönetim ve işçi kadroları sektöre özgü becerilere sahip olabilir. Ayrıca hükümetler, bu fabrikaların ve şirketlerin sektör değişikliği yapmaları halinde yararlanamayacakları eğitim altyapısı ya da Ar-Ge teşvikleri sağlıyor olabilir. Daha verimli rakipler bir sektöre girdiği zaman yeterli sayıda şirket ve fabrika o sektörden çekilmeyince, sonuç olarak kapasite fazlalığıyla ve kâr oranlarının düşmesiyle kendini açığa vuran aşırı sermaye birikimi meydana gelir. Bu dinamik önde gelen sektörlerde aynı anda ortaya çıkınca, uzunca bir tarihsel dönem boyunca ekonominin tümünde kâr oranlarının düşmesiyle sonuçlanır.

Aşırı birikim krizleri patlak verdiğinde, önceki sabit sermaye yatırımları zorunlu olarak değer kaybeder. Bu noktada tüm sistem, değer kaybı (devalüasyon) maliyetlerini başka yerlere kaydırma çırpınışlarıyla felç olur. Her sermaye birimi, ağı ve bölgesi devalüasyon maliyetlerini başka birimlere, ağlara ve bölgelere kaydırma çabasına girişir. Sermayeyi denetimi altında tutanlar da devalüasyon maliyetlerinin olabildiğince daha fazlasını artan işsizlik, daha düşük ücretler ve kötüleşen çalışma koşulları aracılığıyla ücretli emekçilere yükleme çabasına girerek geniş ekonomik, siyasal ve ideolojik silahlarını seferber ederler. Kapitalist gelişmenin akışı içinde sermayenin toplulaşması ve merkezîleşmesi sürerken, hem aşırı birikim hem de onun sonucu olan devalüasyon gerekliliği ister istemez giderek genişleyen bir ölçekte meydana gelme eğilimi taşır. Küresel çalkantı ve genelleşmiş ekonomik güvencesizlik gitgide normal gidişat halini alır.

Açıkça söylemek gerekirse, böyle koşullarda yüksek düzeyli taban gelir garantilerini, istihdam haklarını, ekonomik karar mekanizmalarına demokratik erişimi ve başka demokratik kozmopolit kuralları küresel ekonomi ölçeğinde devam ettirmek mantıksal açıdan imkânsız olmayabilir. Ama kesinlikle durumun ister istemez böyle *olmaması* eğilimi vardır.[18] Demokratik kozmopolit model kapitalist mülkiyet ilişkilerini özünde barındırmaya devam eder ve bu ilişkiler zorunlu olarak hem aşırı birikim krizleri üretmeye hem de aşırı birikim krizlerinin yükünü küresel ekonomide zaten dezavantajlı durumda olanlara yükle-

18 Aşırı birikim krizleri yönündeki sistematik eğilim, katalitik devletçi küreselleşme modelinin hedeflerine ulaşabileceği iddiasını reddetmek için bir neden daha sağlıyor. Aşırı birikim krizleri patlak verince ve önceki sabit sermaye yatırımları muazzam ölçüde değer kaybetmek durumunda kalınca, en iyi koşullarda bile dünya pazarına eşlik etme eğilimi gösteren genelleşmiş ekonomik güvensizlik ve toplumsal bozulmalar iyice şiddetlenir. Aşırı birikim krizleri yönündeki sistematik eğilim devam ettikçe, katalitik devletler, kendi savunucularının va'z ettikleri cemiyetçi değerlerle uyuşmayan düzeyde toplumsal bozulmalardan ve hastalıklardan toplumlarını koruyamazlar. Benzer savlar, sosyal devletçi ve neoliberal küreselleşme modellerine karşı öne sürülen tezi pekiştirmektedir.

me girişimlerine yol açmaya eğilimlidir. Bu özelliklere sahip hiçbir küresel düzen demokratik kozmopolit değerleri yeterince kurumsallaştıramaz. Bu nedenle de demokratik kozmopolit modelin temel belirlemeleri önde gelen yandaşlarının öne sürdükleri temel normatif iddiaları dışlar.

Yandaşlarının en temel normatif ilkesiyle tutarsız biçimde işlev görme eğilimine ister istemez sahip olan bir küreselleşme modelinin tanımladığı bir duruş çözülemez bir içkin çelişkiyle maluldür. Belirlenmiş yadsıma ilkesi sistematik bir diyalektikte böyle bir duruşun geride bırakılmasını gerektirir. Sosyal devletçi, neoliberal, katalitik devletçi ve kozmopolit küreselleşme modelleri adına ortaya atılan verimlilik ve normatif çekicilik iddialarını kapitalist mülkiyet ilişkilerinin nasıl da zayıflattığını açıkça tanıyan bir duruşa geçiş yapılmalıdır. Böyle bir duruş *Marksçı küreselleşme modeli* olarak adlandırılabilir, çünkü Marx'ın sermaye kavramı bunun ifade edilmesi için vazgeçilmez bir yardımcıdır. Bu kavramın üç boyutu kısaca şöyle anlatılabilir.

Daha önce ele alınan tüm modellerde para esasen bireylerin ve grupların kendi özel amaçlarını izlemelerine olanak veren genelleşmiş bir araç olarak kavranır. Hayek gibi neoliberallere göre, para doğal olarak bu şekilde işlev görme eğilimindedir (Hayek, 1976, 8-9). Diğer üç duruşun yandaşlarına göre, paranın, insanî gelişim ve özerklik amaçlarına tabi genelleşmiş bir araç olarak asıl rolünü oynamasını sağlamak için ulusal ve/veya küresel düzeyde siyasal düzenlemelere gerek vardır. Ama Marksçı bir açıdan bakılınca, bu görüşlerin hiçbiri sermayenin getirdiği acayip ve sapkın ontolojik ters yüz oluşu yeterince kavramamaktadır. Sermayenin mülkiyet ve üretim ilişkileri bir kez yerleşince, "sermaye" toplulaştırıcı bir kuvvet olarak, çeşitli biçimlere (yatırım sermayesi [M], meta-sermaye [C], üretim sermayesi [P], envanter sermayesi [C'] biçimlerine) bürünen acayip bir yalancı özne olarak ortaya çıkar; bu biçimlere bürünmekteki amacı, özünü oluşturan M' ya da gerçekleşmiş sermaye (M'>M) için yeterli bir varoluş biçimine ulaşmaktır. Böylelikle

birer etken olarak insanların faaliyetleri başlı başına bir amaç olan insan dışı bir kuralın, sermaye birikiminin ("değerin kendi kendini değerlileştirmesi"nin) buyruğu altına girer. İnsan isteklerinin, gereksinimlerinin karşılanması ve insan yeteneklerinin gelişmesi ancak "Para, para doğurmalıdır!" (Marx, 1976, 255-6) şeklindeki değerlileştirme (valorizasyon) kuralıyla uyumlu olduğu sürece söz konusu olur. Durum böyle olduğu sürece, insanî gelişim ve özerklik sistematik olarak sermayenin gelişimine ve özerkliğine tabi kılınır.

M-C-P-C'-M' döngüsündeki her bir uğrağın nasıl da sermaye/ücretli emek ilişkisinin bir boyutunu, özgül olarak yatırım fonlarına (M) sahip ve hâkim olan bir sınıf (M) ile sahip olmayan bir sınıf arasındaki; diğer emtia girdileriyle birlikte bir meta olarak (C) emek gücünü satın alan bir sınıf ile yeteneklerini satmak zorunda bırakılan bir sınıf arasındaki; üretim sürecinde teknolojik ve örgütsel değişiklikleri (P) devreye sokma gücüne sahip bir sınıf ile emek sürecinin denetim altında tutulduğu bir sınıf arasındaki; son olarak da yeni üretilmiş malları sattıktan sonra (C') yatırım fonları (M') üstündeki tekelini koruyan bir sınıf ile aldığı ücreti geçimini sağlayabilmek için harcadıktan sonra yine emek gücünü satmak zorunda bırakılan bir sınıf arasındaki ilişkinin bir boyutunu ifade ettiğinin farkına vardığımızda Marx'ın sermaye kavramının ikinci bir boyutu ortaya çıkar. Küresel yönetimde sosyal devletin, neoliberal dünya pazarının, katalitik devletin ve demokratik kozmopolit bir rejimin savunucuları, hep bir ağızdan, kapitalist pazarların gerek "doğal olarak" (neoliberalizm) gerekse uygun siyasal düzenlemelerle eşit şekilde herkesin çıkarına olduğunu farz ederler. Ama kapitalist düzende artık değer, yani ilk başta yatırılan nakit sermaye (M) ile bir sermaye devresi sona erdiğinde gerçekleştirilen sermaye (M') arasındaki fark, işçilerin ücret olarak aldıkları meblağa eşit miktarda bir değer üretmek için harcadıkları zaman ile fazladan emek vererek elde ettiklerinin ötesinde bir değer üretmeye harcadıkları zaman arasındaki farkı ifade eder. Bu türden sömürücü sınıf ilişkileri-

nin sistematik olarak yeniden üretildiği her küresel ekonomi, sistematik küreselleşme diyalektiğinin erken aşamalarında ortaya atılan normatif iddialarla temelden uyuşmazlık içindedir.

Son olarak, Marx'ın sermaye kavramı, değerlileştirme kuralının sermaye/ücretli emek ilişkisini belirlemesinin yanı sıra sermayeler arası ilişkileri nasıl belirlediğini de araştırır. Özgül olarak, bu kural yenilikler yoluyla fazlalık kârlara el koyma dürtüsünde ifadesini bulan sermayeler arası rekabetin altını çizer. Gördüğümüz gibi, kapitalist dünya pazarındaki hem eşitsiz gelişmeye hem de aşırı birikim krizlerine yönelik sistematik eğilimlerin özünde bu dürtü yatar.

Kapitalizmi tanımlayan toplumsal ilişkiler yerli yerinde durduğu sürece, sermaye birikimi toplumun bütünü düzeyinde başlı başına bir amaç olarak kalacaktır. Sermaye/ücretli emek ilişkisinin yeniden üretilmesi sınıfsal sömürünün yeniden üretilmesi olarak kalacaktır. Ve fazlalık kârlar için duyulan delice dürtü eşitsiz gelişmeye ve aşırı birikim krizlerine yönelik eğilimler üretmeye devam edecektir.[19] Sosyal devletçi, neoliberal, katalitik devletçi ve demokratik kozmopolit küreselleşme modellerinin savunucuları kapitalist dünya sistemini reddetmek yerine uyarlamaya çabaladıkça, ileri sürdükleri normatif iddialar ile savundukları küreselleşme modelleri arasında derin içkin çelişkiler var olacaktır.[20] Sistematik küreselleşme diyalektiğine ilişkin

19 Kapitalizmin akıldışılıklarına ve uzlaşmaz çelişkilerine ilişkin buradaki listenin tam olduğu söylenemez. Kapitalizmde çevre krizleri yönündeki sistematik eğilimler ve insan soyunun tarihindeki en yoğun, yaygın ve bilimsel açıdan akılcı propaganda sisteminin (şirket reklamcılığının) toplumsal-psikolojik etkileri daha kapsamlı bir anlatımla ele alınması gereken birçok ek konudan yalnızca ikisidir (*bkz.*, sırasıyla, Burkett, 1999; Klein, 2000).

20 Bu yargı, küresel ekonomide reformların yapılması için mücadele eden toplumsal hareketlerin desteği hak etmediklerini ima etmez. Sorunları yalnızca kenarından köşesinden düzelten reformlar yine de insanların acısını büyük ölçüde hafifletebilir. Ve reformların yapılmasına yönelik girişimler, kabul edilebilir normatif değerlerin yeterince kurumsallaşması için eninde sonunda kapitalist mülkiyet ilişkilerinden derin bir kopuşun gerekli olduğunun aşamalı olarak –ya da belki o kadar aşamalı olmaksızın– kavranmasını sağlayacak bir siyasal bilinç dönüşümüne katkıda bulunabilir.

diğer duruşların aksine, Marksçı küreselleşme modelinin önde gelen savunucuları, kapitalist küresel düzen konusunda, modelin temel belirlemeleriyle ve eğilimleriyle tutarsızlık gösteren normatif iddialarda bulunmazlar. Marksçı yorumlara damgasını vuran hatalar ve atlamalar olabilse bile, bu duruş aynı türden esaslı içkin çelişkilerle kuşatılmış değildir. Bu açıdan bakarak, sistematik küreselleşme diyalektiğinin kapanış noktasına ulaştığını söyleyebiliriz.

Bununla birlikte, kritik sorular ortada durmaktadır. Verimli ve normatif açıdan çekici bir alternatif küreselleşme modeli neye benzeyebilir? Diyalektiğin buraya kadar izi sürülen içkin gelişimi herhangi bir ipucu sağlıyor mu?

Bana kalırsa, küreselleşme tartışmasının bu bölümde izi sürülen sistematik yeniden inşası, verimli ve normatif açıdan kabul edilebilir bir küreselleşme modelinin beş temel özelliği kapsaması gerektiğini ima ediyor: (a) küresel ekonomiye yapılacak toplam yeni yatırım düzeyine ilişkin kararlar demokratikleştirilmelidir, (b) yeni yatırım öncelikleri de demokratik tartışma konusu olmalıdır, (c) küresel ekonominin farklı bölgelerine kişi başı esasına göre yeni yatırım fonları tahsis edilmelidir (hiç değilse, aksinin yapılmasını gerektiren zorlayıcı neden olmadıkça, öngörü bu olmalıdır), (d) bilimsel-teknolojik bilgiler küresel kamu yararı için serbestçe kullanıma açık hale getirilmelidir ve (e) toplumsal açıdan gerekli emeğin ağırlıklı olarak ücretli emek toplumsal biçiminde örgütlenmesine son verilmelidir (*bkz.* Schweickart, 1993, 2002; Smith 2000a, Bölüm 7, 2005, Bölüm 8).

İlk iki özellik sermayenin toplumsal yaşam üzerindeki hâkimiyetini kırmak için zorunludur. Bu öneriler tüm piyasaların derhal feshedilmesini ima etmez. Sermayenin yabancı gücünü yerleştiren şey salt tek başına piyasaların varlığı değil, toplumsal açıdan neye mal olursa olsun mümkün olan en büyük boyutta artık değer biriktirme dürtüsünün kurumsallaşmasıdır. Bu ilk iki öneri küresel bir düzeyde bürokratik merkezî planlamayı da ima etmez. Held ve diğer kozmopolit demokratik teoris-

yenlerin çizdikleri ana çizgiler doğrultusunda, küresel, bölgesel, ulusal ve yerel düzeylerde çalışan, özel sermaye piyasalarını salt tamamlayıcı olmaktan çok, artık onların yerini alan demokratik olarak hesap sorulabilir karar organları düşünebiliriz. Genel yeni yatırım düzeyi ve toplumsal öncelikler konusunda kararlar verilince, ondan sonra yatırım fonlarının işletmelere fiilen tahsisi, yönetim kurullarında bankaların kararlarından etkilenen geniş bir toplumsal yelpazeden temsilcilerin bulunduğu toplum bankaları tarafından üstlenilebilir.

Yeni yatırımların oranına ve doğrultusuna ilişkin kararlar demokratik tartışma ve uzlaşma konusu yapıldığı zaman, tüm diğer toplumsal amaçların üstünde başlı başına bir amaç olarak biriktirme dürtüsü devre dışı bırakılır. Bu kararların demokratikleştirilmesi, yatırımların daha iyi koordine edilmesine de olanak vererek, aşırı birikim krizlerine yönelik sistematik eğilimi ortadan kaldırır.

Üçüncü ve dördüncü önlemler şimdiki küresel düzende eşitsiz gelişmeye yönelik sistematik eğilimi alt etmeyi amaçlamaktadır. Eğer tüm bireylerin eşit ahlaki değere sahip oldukları ilkesinin yeterince kurumsallaşması isteniyorsa, tüm bireylere özerklikten etkili biçimde yararlanmanın maddî ön koşulları için eşit haklar tanınmalıdır. Demokratik kozmopolit düşünürler bu tezin gücünü tam olarak anlıyor ve tüm bölgelerin serpilip gelişen bir ekonomi için ön koşullara erişim olanağına kavuşmasında ısrar ediyorlar. Ama bunun, kapitalizmin asla sağlayamayacağı bir şey olarak, yeni yatırım fonlarından hakça pay almak için tüm bölgelerin en başta eşit hakka sahip oldukları anlamına geldiğini kavrayamıyorlar. Bu, bilimsel-teknolojik bilginin ekonomik açıdan güçlü olanlarca tekel altına alınabilecek bir ekonomik savaş silahı olmadığını da ima etmektedir.[21]

Beşinci ve son önlemle, değer yasasının temelini oluşturan sınıf ilişkisi, sermaye/ücretli emek ilişkisi ortadan kaldırılır. İşçi kooperatifleri şeklinde örgütlenmiş, iş yerinde otorite uygula-

21 *Bkz.* Perelman, 1998.

yanların otorite uygulananlar tarafından demokratik olarak seçildiği ve onlara hesap verdiği, mülkiyeti topluma ait girişimler düşünebiliriz. Böyle koşullarda, yeterli taban gelir garantileri ve istihdam hakları, yani sermaye/ücretli emek ilişkisinin küresel yeniden üretimiyle bağdaşmayan iki yapısal değişiklik gerçekleştirilebilir. O zaman, taban garantilerin üstündeki ve dışındaki herhangi bir kazanç bireylerin kooperatif üyesi olarak aldıkları paylara bağlı olur.

Bu önerilerin önemli ölçüde gözden geçirilmesi pekâlâ gerekebilir.[22] Bu doğru olsa bile, bu bölümden çıkan iki ana sonuç geçerliliğini koruyor. Birincisi, sosyal devletçi, neoliberal, katalitik devletçi, demokratik kozmopolit ve Marksçı (kapitalist) küreselleşme modelleri, sistematik bir küreselleşme diyalektiğinde açıkça ortaya konulabilecek şekillerde birbiriyle içsel olarak ilişkilidir. İkincisi, bu sistematik diyalektik küresel kapitalizmin toplumsal biçimlerinden köklü bir kopmanın gerekliliğine işaret eder. Bu noktada, sistematik diyalektik kuram yerini çok daha önemli olan kuram ve uygulama diyalektiğine bırakır.

Kaynaklar

Barry, Brian. 1998. "Kozmopolit Bir Bakışla Uluslararası Toplum". D. Mapel ve T. Nardin (drl.) *International Society: Diverse Ethical Perspectives*'de. Princeton: Princeton University Press, 144-63.

Beitz, Charles. 1979. *Political Theory and International Relations.* Princeton: Princeton University Press.

Buchanan, Alan. 2004. *Justice, Legitimacy, and Self-Determination,* New York: Oxford University Press.

Burkett, Paul. 1999. *Marx and Nature: A Red and Green Perspective.* New York: St. Martin's Press.

Burkett, Paul ve Martin Hart-Landsberg. 2000. *Development, Crises, and Class Struggle: Learning from Japan and East Asia.* New York: St. Martin's Press.

Brenner, Robert. 1998. "Küresel Çalkantının Ekonomisi". *New Left Review 229:* 1-264.

Brenner, Robert. 2002. *The Boom and the Bust: The US in the World Economy.* New York: Verso.

22 *Bkz.* Ollman, 1998.

Davidson, Paul. 2002. *Financial Markets, Money and the Real World.* Northhampton, MA: Edward Elgar.

The Economist. 2007. "Güneşte Bir Yer: Kıyı Ötesi Finans Özel Raporu". 24 Şubat.

Eatwell, John. 1996. *International Financial Liberalization: The Impact on World Development.* New York: Birleşmiş Milletler Kalkınma Programı Tartışma Belgeleri Dizisi.

Friedman, Thomas. 2000. *The Lexus and the Olive Tree: Understanding Globalization.* New York: Randoın House.

Gray, John. 1998. *False Dawn: The Delusions of Global Capitalism.* Londra: Granta.

Guttmann, Robert. 1994. *How Credit-Money Shapes the Economy: The United States in a Global System.* Armonk, New York: Sharpe.

Habermas, Jürgen. 2001. *The Postnational Constellation,* Cambridge: MIT Press.

Harvey, David. 1999. *The Limits to Capital.* Londra: Verso.

Hayek, Friedrich. 1976. *Law, Legislation, and Liberty, Volume 2: The Mirage of Social Justice.* Chicago: University of Chicago Press.

Held, David. 1995. *Democracy and the Global Order: From the Modem State to Cosmopolitan Governance.* Stanford: Stanford University Press.

Klein, Naomi. 2000. *No Logo: Taking Aim at the Brand Bullies.* New York: Harper Collins.

Mandel, Ernst. 1975. *Late Capitalism.* Londra: Verso.

Marx, Karl. 1976. *Capital, Volume I.* New York: Penguin Books.

Miller, David. 2000. *Citizenship and National Identity.* Maiden, MA: Blackwell Publishers.

Moody, Kim. 1998. *Workers in a Lean World.* New York: Verso Press.

Nussbaum, Martha. 2001. *Women and Human Development,* New York: CambridgeUniversity Press.

Ollman, Bertell. 1993. *Dialectical Investigations.* New York: Cambridge University Press [*Diyalektik Soruşturmalar,* Yordam Kitap, 2011].

Ollman, Bertell (drl.). 1998. *Market Socialism: The Discussion Among Socialists.* New York: Routledge.

Perelman, Michael. 1998. *Class Warfare in the Information Age.* New York: St. Martin's Press.

Petras, James ve Henry Veltmeyer. 2001. *Globalization Unmasked: Imperialism in the 21st Century.* New York: Zed Books.

Pogge, Thomas. 2002. *World Poverty and Human Rights,* Maiden: Polity Press.

Rawls, John. 1971. *A Theory of Justice.* Cambridge, MA: Harvard University Press.

Rawls, John. 1999. *The Law of Peoples.* Cambridge MA: Harvard University Press.

Reuten, Geert. 1991. "Sermaye Birikimi ve Kâr Oranındaki Düşüş Eğiliminin Temeli". *Cambridge Journal of Economics* 15/1: 79-93.

Schweickart, David. 1993. *Against Capitalism.* Cambridge: Cambridge University Press.

Schweickart, David. 2002. *After Capitalism.* Lanham, MA: Rowman & Littlefield.

Shaikh, Anwar (drl.). 2007. *Globalization and the Myths of Free Trade.* Oxford: Taylor and Francis.

Shiller, Robert. 2000. *Irrational Exuberance.* Princeton: Princeton University Press.

Smith, Tony. 1990. *The Logic of Marx's Capital.* Albany: State University of New York Press.

Smith, Tony. 2000a. *Technology and Capital in the Age of Lean Production: A Marxian Critique of the 'New Economy'.* Albany: State University of New York Press.

Smith, Tony. 2000b. "Brenner ve Kriz Kuramı: Sistematik ve Tarihsel Diyalektikle İlgili Sorunlar". *Historical Materialism* 5: 145-78.

Smith, Tony. 2002. "Yenileşmeden Sağlanan Fazlalık Kârlar: *Kapital III*'te Kayıp Bir Düzey mi?" M. Campbell ve G. Reuten (drl.). *The Culmination of Capital: Essays on Volume III of Marx's Capital*'da. New York: Palgrave, 67-94.

Smith, Tony. 2003a. "Sistematik ve Tarihsel Diyalektik: Marksist Bir Küreselleşme Kuramına Doğru". R. Albritton, drl., *New Dialectics and Political Economy*'de. New York: Palgrave, 24-41.

Smith, Tony. 2003b. "Küreselleşme ve Kapitalist Mülkiyet İlişkileri: Held'in Kozmopolit Kuramına İlişkin Eleştirel Bir Değerlendirme". *Historical Materialism* 11/2: 3-35.

Smith, Tony. 2005. *Globalisation: A Systematic Marxian Account.* Leiden: Brill.

United Nations Development Programme (UNDP, Birleşmiş Milletler Kalkınma Programı). 1999. *Human Development Report, 1999.* New York: Oxford University Press.

UNU-WIDER (United Nations University World Institute for Development Economics Research, Birleşmiş Milletler Üniversitesi Dünya Kalkınma Ekonomisi Araştırmaları Enstitüsü). 2007. *The World Distribution of Household Wealth.* Helsinki, www.wider.unu.edu.

Weisbrot, Mark ve Dean Baker. 2002. "Ticari Liberalizasyonun Gelişen Ülkelere Göreceli Etkisi". Center for Economic and Policy Research (www.cepr.net/relative_impact_of_trade_liberal.htm).

Weisbrot, Mark, Dean Baker, Robert Naiman ve Gila Neta 2002, "Büyüme Yoksullar İçin İyi Olabilir – Ama IMF ve Dünya Bankası Politikaları Büyüme İçin İyi mi?", Center for Economic and Policy Research, www.cepr.net.

Weiss, Linda. 1998. *The Myth of the Powerless State.* Ithaca: Cornell University Press.

Wessner, Charles. 2001. "İleri Teknoloji Programı". *Issues in Science and Techology.* Güz (ww.issues.org/issues/18.17p_wessner.html).

Wolf, Martin. 2004. *Why Globalization Works.* New Haven: Yale University Press.

14

HEGEL'İN HALKA ÇÖREĞİNDEKİ DELİK

✸

Bill Livant

- Hegel'in büyük sezgisi, bütünün hakikat olduğudur.
- Deliğe ne buyrulur? Bu delik bütünün parçası mıdır?
- İlk bakışta, değilmiş gibi görünür, delikte hiçbir şey yokmuş gibi görünür. Ama bu aldatıcıdır.
- "Delik" sözcüğünün kökenbilimi boş bir yeri değil, içinde bir şeylerin gizlendiği bir yeri anlatır.
- Marx'ın, eğer her şey dolaysızca algılanabilir olsaydı, bilime gerek kalmazdı, diye dile getirdiği tezi anımsayın. Gizlenen şeyi bulmak çaba gerektirir.
- Marx'a göre de herhangi bir şeyin gizlenmiş parçaları çoğu kez o şeyin hem sistemik hem de dinamik karakterini kavramak için en önemli olanlardır.
- Bu, Marx'ın görünüş ile öz arasında yaptığı ayrımın tam kalbinde yer alır ve onun çalışmalarında öze verdiği önceliği açıklar.

- Halka çöreğin merkezindeki deliğe nasıl erişilir? Ancak çöreği yiyerek, hareket ederek. Ama zihniniz yürüyemezse, hareket edemezse, oraya varamazsınız. Ve eğer oraya varamazsanız, orada hiçbir şey yokmuş gibi görünür. Oradaki bulunan tek şey görünüşten ibaret gibi gelir.
- Ancak görünüşleri analiz ederek (onların içine girip ötesine geçerek) herhangi bir şeyin özüne ulaşabiliriz.
- Özetle, deliği olmayan bütün, gerçekte kendini her şeymiş gibi yutturmaya çalışan zenne kılığına girmiş bir parçadır, ki bu, düşünürseniz, ideolojinin kötü bir tanımı değildir.

15

SERMAYENİN DİYALEKTİĞİ: UNOİST BİR YORUM

✸

Thomas T. Sekine

Marksçı ekonomi kuramı aksiyomatik (belitsel) değil, diyalektik bir sistem oluşturur. Diyalektiğin bazı önemli özelliklerinin daha önce başka yerlerde zaten tartışılmış olmasına karşın, bu konunun, özgül olarak da Hegelci-Marksçı diyalektik anlayışının daha sistematik olarak ele alınması yerinde olabilir. Bu tür diyalektiğin birçok açıklaması elbette Marksist yazında bulunmaktadır, ama ne yazık ki bunların hepsi güvenilebilir değildir. Aslında bazıları da bilgilendirici olmaktan çok, yanıltıcıdır. Buradaki güçlük kısmen bir diyalektiğin genel ifadelerle ya da soyut olarak açıklanamaması gerçeğinden kaynaklanır, çünkü diyalektik kesinkes biçimsel (soyut-genel) bir mantık olmaktan çok, biçimsel-tözel (somut-bireşimsel) bir mantıktır. Başka bir deyişle, totolojik bir sistem oluşturmaktan çok, teleolojik bir sistem oluşturur. Diyalektik bir açımlamada, sıklıkla soyuttan somuta gitmekten söz ederiz. Bunun anlamı, daha boş ve daha az nitelenmiş bir kavramdan "daha zenginleştirilmiş" ve nitelenmiş bir kavrama ilerlediğimizdir. Burada "somut"un anlamı "somut-görgül" ya da "somut-tarihsel" olduğu değil, "öznenin daha fazla niteliğini içermesi" anlamında "somut-bireşimsel" olduğudur.

Hegelci-Marksçı diyalektiğin üç temel ayırıcı özelliğiyle başlamak belki yararlı olur: (1) bu diyalektik "hakikatin bütünlük olduğuna" inanır; (2) özne ile nesnenin özdeşliğini öne sürer; (3) tez-antitez-sentez üçlemesiyle "çelişkiler"i sentezleyerek (bireştirerek) ilerler. İlk iki ayırıcı özellik diyalektiğin yapısıyla ilgiliyken, üçüncüsü işlemsel yönüyle ilgilidir.

Gündelik deneyimlerimizden bildiğimiz gibi, kısmen anlatılan bir öykü sonuçta güvenilebilir değildir. Çocuklar arasındaki bir anlaşmazlığı yalnızca bir tarafın yalan-dolanına dayanarak çözmeye ancak akılsız bir ebeveyn kalkışır. Ebeveyn, adil karar vermek için, ilgili tarafların ikisini de dinlemeli ve öykünün tümünü "sentez"lemelidir. Bir mahkeme de aynı ilkeye göre çalışır. Davayla ilgili "bütün hakikat" konusunda bilgilendiği kanaatine varıncaya kadar hükmünü açıklamaz. İnsana özgü hataların kaçınılamaz olmasına ve bazen kesin olmayan kanıtlara dayanarak yanlış karara varmasına rağmen, mahkeme ilkesel olarak geçici tahminleri ya da çürütülebilir (yalanlanabilir) varsayımları kabul etmez. Nedeni basittir. Bir şeyin gerçekten doğru olması için, doğruluğunun mutlak ya da kesin olarak saptanmış olması gerektiğini biliriz. Şimdilik, "şu andaki bilgi düzeyimize göre" alışkanlıkla kabul ettiğimiz geçici bir varsayım gerçek hakikat niteliğini taşımaz.

Diyalektik de tüm bir öyküyü mantıksal olarak sentezlerken aynı görüşü benimser. Geçici faraziyelere, varsayımlara ya da tahminlere dayanan bir kararı kabul etmez. Başka bir deyişle, diyalektik bir sorgulamayla varılan sonuç herhangi bir aksiyoma ya da postülaya dayanmadan kendi ayakları üstünde durmalıdır. Ana konu ya da inceleme nesnesi, geride hiçbir bilinemeyen ya da açıklanamayan "kendinde şey" bırakmaması anlamında sistem içinde "kendi kendini açıklayıcı" kılınmalıdır. Bu nedenle, o sistemin mantığı dışarıdan dayatılmış olmayıp, özünde var olmalıdır. O türden kendi kendini açıklayıcı sistem Hegel'in "somut mantıksal ide" dediği şeydir. Bu niteliği belirginleştir-

mek için, diyalektiğin "otobiyografik" olduğunu söyleyeceğim. Otobiyografik bir öykü dışarıdan değil, ancak *içeriden* anlatılabilir.

Otobiyografik olduğu için, diyalektiğin *bir öykücüye ya da bir özneye* sahip olması gerekir. Bize öyküyü kimin anlattığını saptamak önemlidir. Hegel örneğinde, Mutlak (Tanrı ya da Hıristiyan logos'u) diyalektiğin öznesidir; Marx örneğinde ise sermayedir. Bu önemli noktayı Marksçı materyalistler sıklıkla göz ardı ederler. Hegel'in idealist Mutlak kavramını "tasfiye etme" hırsıyla, onun yerine hangi materyalist özneyi koymaları gerektiğini düşünmeden duramazlar. Engels, Lenin ve bütün "diyalektik materyalistler" okulu pek fazla kafa yormadan Mutlak'ın yerine Doğa'yı (ya da maddeyi) koydular. Ama onların bu tasarısı, artık anlaşıldığı üzere, tam bir ölü doğumdu. Başarısız olmaya mahkûmdu, çünkü Doğa (ya da madde) öne çıkıp bize kendi öyküsünü anlatmaz. Bir Doğa (ya da madde) diyalektiği olanaksızdır, çünkü "otobiyografik" değildir. Doğa edilgin biçimde orada durur ve dışarıdan gelen bizlerin onu inceden inceye araştırmamızı, teşrih etmemizi, çözümlememizi, tanımlamamızı bekler.

Diyalektik bir özne insanlardan kaynaklanmalı, ama aynı zamanda da bizi aşmalıdır. Hegel'in Mutlak'ı her iki koşulu da yerine getirir. Çünkü, Feuerbach'ın öne sürdüğü gibi, Mutlak, insan erdemlerinin "sınırsızlaştırılmasından (ya da mutlaklaştırılmasından)" başka bir şey değildir. Biz insanlar hiçbir zaman sınırsız ya da mutlak olarak değil, ancak belli bir dereceye kadar iyiyiz, zekiyiz, güçlüyüz vb. Ama eğer bu arzulanan insanî karakteristikler zihnimizde "sınırsızlaştırılır" ya da "mutlaklaştırılır" ise Tanrı'yı ya da Mutlak'ı kavrayabiliriz. Böylece Tanrı'nın bizi kendi görüntüsünde yaratması yerine, biz insanlar Tanrı'yı kendi görüntümüzde yaratırız. Feuerbach'ın ünlü insanbiçimcilik (antropomorfizm) tezi budur. Bu ışık altında, Tanrı'nın bize, yani insanlara niçin onun etkenleri olarak ayrıcalık tanıdığı kolayca anlaşılabilir. Tanrı kendini bizim aracılığımızla açığa vurmalıdır. Kendi payımıza biz insanlar da Mutlak'ın (yani, ilahî

bilgeliğin ya da Aklın) mahiyetini (mantığını) anlarız, çünkü o bizim kendi "öz"ümüzün çıkarsanmasından başka bir şey değildir. Tanrı'nın her zaman bize lütufta bulunduğu ve niyetlerini, tasarılarını kavramamıza olanak verdiği yolundaki dinsel öğreti, Hegel örneğinde, Mutlak'ın sınırlı aklımıza kendini tamamen gösterdiği teziyle "felsefî olarak" ifade edilir.

"Öz idealleştirme" yoluyla, yani kendi erdemlerimizi sınırsızlaştırma süreciyle, Doğa'yı ya da maddeyi biz yaratmayız. Bu nedenle, Doğa'nın bize göstereceği bir teleolojisi yoktur. Hiçbir zaman onu tam olarak bilemeyiz. Sürekli onu dışarıdan gözlemleyerek davranışı hakkında ancak kısmi bilgi edinebiliriz. Doğa bizi kendi etkeni olarak seçip ve mantığını açığa vurmamıza olanak verip bize ayrıcalık tanımaz. Doğa'ya ait olmamıza rağmen, onu biz yaratmış değilizdir. Sonuç olarak, onun mantığını içeriden göremeyiz, onu bir bütünlük olarak, yani bir "somut mantıksal ide" olarak da kavrayamayız. Doğa'nın "kendinde şey"i her zaman bizim erişimimizin ötesinde kalır. Başka bir deyişle, Doğa ya da madde materyalist bir diyalektiğin öznesi olamaz. Öyleyse, materyalist bir diyalektiğin öznesi başka ne olabilir? Benim yanıtım, bunun "sermaye" olabileceğidir.

Sermaye, bizi aşıyor olsa bile, bizim kendi "ekonomik güdüler"imizden kaynaklanır, çünkü onda bu insanî özellikler hâlihazırda "sınırsız ve mutlak kılınmış"tır. Sermayenin yaratılması yoluyla, ekonomik güdülerimiz "tek boyutlu" hale getirilir. Bununla birlikte, sermaye bizim kendi "öz idealleştirme"mizle elde edildiği için, onu tam olarak kavrarız. Tek yapmamız gereken, tüm başka mülahazalar pahasına biricik amaç olarak kendi "ekonomik" ereklerimizi izleseydik, yani salt "ekonomik kategorilerin taşıyıcıları" olarak davransaydık nereye varırdık, diye kendimize sormaktır. Aslında, ekonomi kuramının temellerini işte böyle öğreniriz. Şimdiki sav, diyalektik özne olarak sermayenin bize kendini bütünüyle gösterdiğini söylemekle eş anlamlıdır. Sermaye bizim kendi "öz idealleştirme"mizin bir ürünü olduğu için, gerçekten kavrayamayacağımız hiçbir şey içermez.

Özne ile nesnenin özdeşliği bu gerçeğin dolaysız sonucudur. Diyalektikte, sermaye bize kendi öyküsünü anlatır. Bizi ve sınırlamalarımızı aşınca, sermaye artık bizden ayrı olarak kendi kimliğine kavuşur. Bizim sonlu öznelliğimizin ötesine geçmiş olduğu anlamında, artık nesne haline gelmiştir. Yine de sermayenin nasıl "düşündüğü"nü tam olarak anlayabiliriz, çünkü onun "mantığı" yalnızca bizim düşüncemizin genişletilmiş bir çeşididir. Başka bir deyişle, biz sermayenin öznelliğine vakıfızdır. Bizim sonlu öznelliğimiz ile sermayenin sonlu öznelliği farklıdır ve yine de Marx'ın "soyutlama gücü" dediği şeyle birbirine bağlıdır (1958, 8). Sermaye "hanesine" yazılmakla ve onun etkeni haline gelmekle, sermaye gibi düşünebiliriz.

Hegel'e göre "mantığın metafizikle örtüştüğü"nü anımsamak ilgi çekici olur (Wallace, 1975, 36). Tüm metafizik kategoriler Mutlak'ın, yani arıtılmış insan doğasının ayırıcı özelliklerini temsil eder. Mutlak'ın diyalektiği bunları mantıksal bir sıralamayla açıklar. Benzer biçimde, tüm ekonomik kategorilerin, sermayenin ayırıcı özelliklerini, yani bizim "sınırsız kılınmış" ekonomik güdülerimizi temsil ettikleri anlamında, "mantığın ekonomiyle örtüştüğü"nü öne sürebiliriz. Başka bir deyişle, sermayenin diyalektiği ekonomi kuramıdır, başka hiçbir şey olamaz. Bu nedenle ekonomi kuramı, mantığı ya da sermayeyi tam olarak ortaya sermelidir. Bu tam ortaya sermenin yöntemi tez, antitez ve sentezin oluşturduğu üçlü adımlarla ilerleyen diyalektiktir.

Diyalektiğin öznesinin kendini tam olarak tanımlaması (nitelemesi) anlamında, diyalektik bir sistem bir öz tanımlamadır. Ne var ki, tanımlama bir çırpıda tamamlanamaz. Onun yerine, biz öznenin varoluşunun birçok katmanından geçerken özne pek çok kez tanımlanmalı ve yeniden tanımlanmalıdır. Tartışma düzeyi soyuttan somuta ilerledikçe, aynı kavram birçok defa geri döner ve her defasında daha bir nitelenmiş hale gelir. Bu süreç ancak o kavram tümüyle sentezlendiği ya da tamamen nitelendiği, tüm katmanları açımlandığı zaman biter.

Bu yöntemin mahiyetini anlamanın en kolay yolu, bir ressamın bir portre üstünde nasıl çalıştığını düşünmektir. Ressam ilkin birkaç genel çizgiyle işe başladığı zaman, resmini yapmakta olduğu kişiyi tanımak zordur. Ama resme aşamalı olarak ayrıntılar ekledikçe, ressama poz vermekte olan kişiyle benzerlik gitgide netleşir. Resim tamamlandığında, artık kimin portresinin yapıldığı konusunda hiçbir tereddüt kalmaz. Bununla birlikte, cesur fırça vuruşlarının ilk birkaçında bile ressam nihai sonucu tasarlar (zihninde taşır). O an için boş bıraktığı yerleri sırası gelince ince ayrıntılarla dolduracağının bilincindedir. Biz de bir şeyi diyalektik olarak sentezlerken aynı yolu tutarız. İlk olarak, başka ayrıntıların (ya da nitelemelerin) sonradan yerleştirileceği yerleri önceden belirleyen genel hatlarla başlarız.

Şimdi bu noktada, Hegel'in o ünlü "varlık, hiçlik, oluş" üçlemesini ele alalım. "Çelişki"nin ve sentezinin diyalektik anlamını şu örnek açıklığa kavuşturabilir. Bir arkadaşıma şu soruyu sorduğumu farz edelim: "Çocuğun var mı?" Eğer verdiği yanıt aynı anda "Evet, bir tane var" (varlık) ve "Hayır, hiç yok (yokluk) ise, biçimsel mantık anlamında bu çelişkilidir. Ya arkadaşımın kafası karışıktır ya da soruma ciddi yanıt vermeyi istemiyordur. Açıktır ki böyle bir çelişki sentezlenemez, aşılamaz ya da çözülemez. Çünkü bu, diyalektik bir çelişki *değil*dir. Yine de kendini diyalektiğin temsilcisi olarak gören birçok kişi uydurma bir tefsirle ortaya çıkıp, tam da bu anlaşılamazlığın Hegel'in "oluş" dediği şeyi örneklediğini öne sürer. Durum kesinlikle ama kesinlikle böyle *değil*dir.

Arkadaşım soruma "Evet, bir tane var" (varlık) diye yanıt verdiğinde, çocuğunu henüz hiç nitelendirmemiştir. Bu nedenle, bu çocuk oğlan ya da kız olabilir, bir yaşında bebek ya da ele avuca sığmaz bir genç olabilir, cin gibi ya da zihinsel özürlü olabilir, yani bir çocuğun olabileceği her şey olabilir. İşte bu herhangi bir nitelemenin olmayışına "hiçlik" ya da "yokluk" denir. Gerçekte, çocuğun var olduğu dışında başkaca bilgi bulunmayınca, o çocuk bana mutlak olarak "hiçbir şey" ifade etmez. Onun dosyasını aç-

mış olsaydım, belki kolaylık olsun diye ona takmaya karar verebileceğim varsayımsal bir isim dışında, dosyası bütünüyle bomboş dururdu. Yine de arkadaşımın ailesinde bir çocuğun olduğu gerçeğini görmezden gelemem. Bu, diyalektik bir çelişki oluşturur.

Buradaki örnekte "oluş", daha fazla soru sorabileceğim ve çocuk için anlamlı bir dosya oluşturmaya başlayabileceğim ya da konuyu unutup gidebileceğim anlamına gelir. Çocuğun "oluşma"sına ya da "çekip gitme"sine izin vermekte biçimsel olarak özgürüm. Biçimsel bir açıdan bakılınca, beni iki alternatiften birini seçmeye zorlayan bir neden olmadığı için, "oluş" halinin akışkan ve kararsız olduğu söylenebilir. Bununla birlikte, ilk baştaki sorumu öylesine değil de içtenlikle merak ettiğim için sormuş olsam, çocuk hakkında daha çok bilgilenmeye çalışırım.

Arkadaşım sonraki sorularıma yanıt verirse, çocuğu saf bir varlık olarak kalmayacak, belirlenmiş (ya da nitelenmiş) bir varlık haline gelecektir. Aynı zamanda da çocukla ilgili düşüncem bir soyutlama düzeyinden diğerine yürür, yani soyuttan somuta giden diyalektik yolculuğunda bir adım ileri gider. Çok geçmeden, dışsal bir tanımlamayla mümkün olduğu ölçüde, çocuk hakkında daha bireşimsel bir fikir edinirim. Çocuğun dosyası böylece tamamlanınca, karakterini ya da içsel güdülenmesini derinlemesine incelemek, ona daha ileri, daha irdeleyici sorular yöneltmek için şimdi onunla şahsen tanışmak isteyebilirim. Bu noktada, "varlığı"nı zaten doğrulamış olduğum çocuğun "öz"ünü ararım.

Yukarıdaki örneğe bakılınca, diyalektik "çelişki"nin biçimsel mantık anlamındaki "çelişki"den epeyce farklı olduğu görülür. Diyalektiğin, biçimsel mantığın çelişmeme denilen ilkesine dokunmadığı açıktır. Bir kavram yeterli niteleme yapılmadan ileri sürüldüğü zaman diyalektik çelişki ortaya çıkar. Kavramın kendisi henüz sunulmuş olmayan daha çok nitelemenin yapılmasını gerektirir. Bu bir diyalektik çelişki oluşturur. Bununla birlikte, bir şeyi nitelemek ya da belirlemek onu kendisinden başka bir şeyle ilişkilendirmektir. Söz gelimi, çocuk bir oğlan ya da kız olabilir. Onun bir oğlan olduğu söylemek, onun kız olmadığı an-

lamına gelir. Böylece, bu örnekte diğer olabilirliğini dışlayarak kavramı belirlemiş oluruz. Bu, Spinoza'nın "tüm belirleme bir yadsımadır" şeklindeki iyi bilinen teziyle uyumludur.

Ne yazık ki, üçlemenin yanlış ve sıklıkla karşılaşılan bir açıklaması bu işlemi tersine çevirir ve hem bir oğlanın (tez) hem de bir kızın (antitez) çocuk (sentez) olduklarının salt apaçıklığını yüceltir. Ne var ki bu, somuttan (daha çok nitelenmiş olandan) soyuta (daha az nitelenmiş olana) gitmek olur. Böyle bir önermede hiçbir diyalektik yoktur. Buna karşılık, yukarıdaki örnekte, ilk önce bir çocuğun olduğunu öğrenirim. Ardından, onun kız mı, oğlan mı olduğunu belirlemek için soru sorarım. Onun oğlan olduğu söylenince, bir soru daha sorarak söz gelimi hangi yaş aralığında bulunduğunu belirlemeye çalışırım. Bu bilgiyi de alınca, onun dışa dönük mü, yoksa içe dönük mü olduğunu vb. belirlemeye çalışırım. Bu şekilde ilerleyerek, çocuğun nasıl birisi olduğunu öğrenirim. Aslına bakılırsa çocuğun "biyografi"sini yazıyorumdur. Ama eğer herkes tarafından kullanılmaya hazır sistematik bir anket ya da ayrıntılı sorgulama yöntemi varsa, işim kolaylaşır. Eğer bizzat "çocuk" yeterince olgunsa, bu anketin yardımıyla kendi kendisinin hem sorgulayanı hem de yanıtlayanı olabilir. Başka bir deyişle, kendi "otobiyografi"sini yazabilir.

Hegel'in büyüklüğü böyle bir sistematik anketi keşfeden ilk kişi olmasında yatar. Marx'a göre o, "diyalektiğin işleyişinin genel biçimlerini kapsamlı ve bilinçli bir tarzda sunan ilk kişi"ydi (1958, 29). Diyalektik bir öznenin, sadece Hegel'in tasarladığı ankete yanıt vermekle, tüm "otobiyografi"sini açığa vurması sağlanır. O anket Varlık, Öz ve Kavram denilen üç öğretiden oluşur.

Varlık öğretisi de kendi içinde nitelik, nicelik ve ölçü olarak ayrılır. Kabaca söylenirse, bu öğretide diyalektik özne (diyelim ki arkadaşımın çocuğu), "oluş (geçiş)" ya da "bir biçimden diğerine geçme" yöntemiyle dışsal olarak nitelenir. Söz gelimi "çocuk", "bir oğlan" olur, o da "bir genç" olur, "dışa dönük bir tip" olur, "yetenekli bir müzisyen" olur vb. Bütün bilgi kalemleri çocuğun üç kısımdan oluşan dosyasına kaydedilir. Birinci kısımda

(nitelik), onun ne tür bir çocuk olduğunu (*Was für ein Kind ist es?*), yani kendisi için varlığını (*Fürsichsein*) anlarız. Diyelim ki müzik yeteneğinin olduğunu öğreniriz. Sonra dosyanın ikinci kısmında (nicelik), onun içkin yeteneğinin toplum tarafından dışsal olarak nasıl tanındığını, sınandığını ve ölçüldüğünü öğreniriz. Nihayet dosyasının son kısmı (ölçü), nasıl içsel yeteneğin ve dışsal tanınmasının birleşerek o çocuğun tam gelişmiş bir müzisyen haline gelmesine olanak sağladığını açıklar.

Bu noktada temel, görünüş ve gerçeklikten oluşan Öz öğretisine giriyoruz. Bu öğreti, öznenin içsel nitelenme evresine karşılık gelir. Burada işlerlikte olan diyalektik yöntem sıklıkla "yansıtma (temellendirme)" olarak adlandırılır, buna "içselleştirme" de diyebiliriz. Bu durumda diyalektik özne kendisinde olmayanları dışlayarak ya da atlatarak salt kendi sınırlarını çizmekten ziyade, karşıt faktörleri daha olumlu ve uzlaştırıcı bir biçimde "içselleştirir". Söz gelimi, çocuk atalarından büyük bir müzik yeteneği devralmış olabilir, yine de ailesinin parasal durumu uygun klasik müzik eğitimi almasını sağlayacak kadar iyi olmayabilir. Bu koşullar altında daha basit bir çalgıda karar kılmış olabilir ve popüler bir müzisyen haline gelebilir. Çocuk böylece yeteneğini korur (temel), ama çevresindeki koşullara uygun ayarlamalar yapar (görünüş) ve sıkı bir müzisyen olduğunu kabul ettirir (gerçeklik).

Sonra otobiyografisinin son bölümüne, Kavram öğretisine geçeriz. Şimdi popüler bir müzisyen olarak kendini kabul ettirmiş oğlana bakarız. Bu dünyada nasıl bir yaşam sürmektedir? Öğreti, öznel kavram, nesne ve ide *(Idee)* olarak üçe ayrılır; burada işlerlikte olan diyalektik yöntem ise "gelişim ya da açılıp serilme (*Entfaltung*)" yöntemidir. Örneğin, müzisyenimiz yaşantısını kendi ilkelerine ya da kendine koyduğu disipline göre düzenlemelidir (öznel kavram). İlkeler sistematik ve tutarlı olmalıdır; onun amacına da hizmet etmelidir. Ne var ki müzisyenin yaşantısı tam olarak yalnızca onun ilkeleriyle düzenlenemez. Onun öznel ilkelerinin maksadını aşan başka yaşam gerçekleri vardır.

Bu gerçekler (nesne) görmezden gelinemeyeceği için, müzisyenimiz bunların gerekleriyle uzlaşmanın yollarını bulmalıdır. Örneğin, bir konser turnesi planlarken, ticari mülahazaları görmezden gelemeyeceği gibi, ebeveynlerinin ve kardeşlerinin bu konudaki duygularını da düşünmeden edemez. Birtakım ödünler vermek zorunda kalabilir. Ancak kendi öznel ilkeleri ile onları kısıtlayan nesnel koşullar arasında uyum kurma bilgeliğini öğrendiği zaman o kişinin gerçek "ide"sine ulaşırız.

Buradaki örnekli açıklama Hegel'in *Mantık*'ının güçlü bir yorumunu yapma iddiasında değildir. Bundan çok uzaktır. Ama bu alıştırmayla en başta ortaya koymak istediğim şey, Hegelci diyalektiğin sıradan ölümlülerin kavrama yeteneğini aşan gizemli bir öğreti olmadığıdır. Aksine bu, gündelik yaşantımızda hepimizin bilerek ya da bilmeden uyguladığımız çok doğal bir düşünüş biçimidir. Çünkü diyalektik kendi "düşünce biçimleri"mizin ya da "düşünce belirlemeleri"mizin oluşturduğu bir sistemden başka bir şey değildir. Bir sonraki görevimiz, aynı düşünce örüntüsünün, sermaye diyalektiği kavramını açımlamak için nasıl kullanıldığıdır. Bu olguda, diyalektiğe biraz daha katı ve kesin bir yorum getirebiliriz. Sermayenin diyalektiği de üç öğretiden oluşur: dolaşım, üretim ve bölüşüm. Bu öğretilerde kullanılan diyalektik yöntemler sırasıyla oluş, içselleştirme ve açılıp serilmedir. Sermayenin diyalektiğini yönlendiren güç, değer ile kullanım değerleri arasındaki çelişkidir. Sermaye, diyalektik özne, en soyut niteliği olan "değer"in, sermayeden "başka" her şeyi temsil eden "kullanım değerleri"ne hâkim olmasına olanak sağlayarak kendini adım adım açığa vurur.

Dolaşım öğretisi. Sermayeye, "Sen en başta, bütün diğer niteliklerinden önce nesin?" diye sorsanız, "ben, belirli olarak size şu ya da bu şekilde doyum sağlayan somut-özgül ya da maddî özelliğim ne olursa olsun, soyut-genel (yani, meta esaslı ekonomik ya da ticari) zenginliğim" diye yanıt verir. "Kullanım değeri" denilen somut-özgül yanın aksine, zenginliğin o soyut-genel yanına "değer" denilir. Bu iki "çelişik" terimin birlikte görüldü-

ğü, yan yana birlikte var olduğu en basit bağlam "meta"dır. Bu yüzden Marx şöyle der: "Burjuva toplumun zenginliği, ilk bakışta, birimi tek bir meta olan muazzam bir emtia birikimi olarak kendini gösterir" (1904, 19).

Bir metanın değeri görülemez. Metanın bağıntılı kullanım değerinin altına gömülüdür. Değer, bu kısıtlamanın üstesinden gelmek için, bir fiyat şeklinde, yani *başka bir* metanın kullanım değerinin belirli bir miktarı olarak kendini ifade eder. Başka bir metanın kullanım değerini benimseyerek, aynı metada birlikte barınmak zorunda olduğu kendi bağıntılı kullanım değerinden kendini bir nevi özgürleştirir. Böylece, o metanın dışında çözüm arar. Bu tür bir işlem, geçiş ya da oluş yöntemini açıklar.

Bizatihi değerin emtia açısından ifade edilmesi paranın doğmasına yol açar. Para, kullanım değeriyle bütün diğer metaların değerlerini ifade etmelerine olanak sağlayan metadır (örneğin altın). Bu gerçek sayesinde, para nitelik kısıtlaması olmaksızın diğer metaları satın alır ve böylelikle onların değerini ölçer. Etkin para (parasal işlemler) ve atıl para biçimlerine de bürünür. Bu ikincisi, emtia dolaşımı alanının dışında durarak sermaye haline gelme fırsatını bekleyen paradır.

Sermaye, bir miktar paranın üç biçime bürünerek daha büyük miktarda paraya dönüşmesini sağlayan işlemdir. Bu biçimler ticari, faizci ve sınai sermayedir. Birincinin işleyişi kullanım değerleri tarafından en ciddi biçimde kısıtlanır, çünkü tüccar, üreticilerle tüketiciler arasına sıkışmış bir komisyoncudur. Son biçim, kullanım değeri kısıtlamalarından azami özgür olarak işleyebilir, çünkü ilke olarak sanayici, bir meta olarak emek gücünden yararlanabilmesi koşuluyla, kendisinin seçeceği *herhangi bir* kullanım değerini üretebilir.

Üretim öğretisi. Sınai sermaye biçimi iyice yerleşince, "değer ile kullanım değerleri arasında" tamamen yeni tipte bir "çelişki" doğar. Bu, "gerçek ekonomik yaşam"ın "krematistik" (servet kazandıran) bir biçimi olarak sermaye ile tarih üstü bir biçimi olarak, yani kapsamında yer alan genel kullanım değerleri üretimi

olarak sermaye arasındaki çelişkidir. Bu kez çelişki, gerçek ekonominin değer artırıcı biçimin kapsamına daha yeterli ve daha emin şekilde alınmasıyla çözülür. Tüm toplumlarda ortak olan gerçek ekonomik yaşam, sermayenin krematistik biçimi tarafından "içselleştirilir".

Kullanım değerleri tüm toplumlarda üretilmek zorundadır. Ne var ki kapitalizmde, yalnızca artık değer üretiminin yansıması (ya da *Schattenseite*) olarak üretilir. Mallar, doğrudan kullanım değerleri nedeniyle değil, içerdikleri artık değer için üretilir. Artık değer üretimi, en tipik olarak makinelerle donatılmış fabrikaların temsil ettiği, tamamen kapitalizme özgü bir üretim yönteminin geliştirilmesini gerektirir. Makinelerin kullanılması, bir meta olarak emek gücünün gitgide yetkinleşmesini beraberinde getirir. Ne var ki malların kapitalist üretimi yalnızca fabrikanın içinde gerçekleşmez. İçeride gerçekleşenleri dışarıda olup bitenler denetler ve düzenler.

Bu öğretide, artık değer içeren değer anlamında meta üretimi bütün yönleriyle, yani fabrikanın içinde (sermayenin üretim süreci olarak), fabrikanın dışında (sermayenin dolaşım süreci olarak) ve toplam-sosyal sermayenin süregiden etkinliği (sermayenin yeniden üretim süreci) olarak incelenir. Bu öğretinin amacı, kapitalist üretim şeklini gerçek ekonomik yaşamın tarih üstü normlarıyla tutarlı, kendi kendine güvenen bir meta üretimi sistemi olarak yerleştirmektir. Başka bir deyişle, kapitalizmin salt keyfi olarak icat ettiğimiz bir oyuncak model olmaktan çok, gerçek bir tarihsel toplum oluşturduğunu göstermektir.

Bölüşüm öğretisi. Artık değer üretiminin yaşayabilirliği ve yeniden üretilebilirliği kanıtlandıktan sonra, sermaye kendi pazarını, kapitalist pazarı geliştirmeye koyulur. Her metanın daima değer olarak, yani kullanım değerlerine bakılmaksızın üretilmesine rağmen, yine de her metanın farklı bir kullanım değeri vardır ve bu değerin üretilmesi özgül bir teknik gerektirir. Belirli bir kullanım değerini üretmek için bazen birden fazla teknik uygulanır.

Bu noktada, "değer ile kullanım değerleri arasındaki çelişki" başka bir biçimde daha ortaya çıkar. Bu kez çelişki, kapitalistin kullanım değerleri karşısındaki kayıtsızlığı ile bunların üretimi için teknik çeşitlenmelerin kaçınılamazlığı arasındadır. Böyle bir çelişki, bölüşüm öğretisine özgü bir yöntem olan açılıp serilme ya da gelişim diyalektiğiyle halledilir.

Kapitalist pazarda, bir bütün olarak sermayenin ürettiği artık değer ayrı ayrı sermaye birimlerine yatırdıklarının büyüklüğüyle orantılı olarak bölüşülür ve bu, değerlerden sapan genel kâr oranının ve üretim fiyatlarının (denge fiyatlarının) oluşturulmasını içerir (kâr kuramı). Bununla birlikte, artık değerin biricik hissedarı sınai sermaye değildir. Arazi, değer üretimine doğrudan katılmamasına karşın, yine de kullanım değerlerinin üretiminde vazgeçilmez bir faktördür. Dolayısıyla sermaye, artık değerin bir kısmını, çeşitli biçimlerde kira tahsilâtı yapan arazi sahiplerine bırakmak zorundadır (kira kuramı). Arazi sahipliği, kira olarak sürekli dönemsel kazanç elde etme hakkı verir.

Artık değeri bu şekilde arazi sahipleriyle paylaşma deneyimi, sermayenin kendisini bir varlık ya da mülk olarak yeniden kavramsallaştırmasına olanak verir. Bir mülk olarak sermaye de otomatikman sürekli faiz kazancı elde etme hakkına sahiptir. Faiz kazandıran sermaye en bireşimsel ve en tam sermaye kavramıdır (faiz kuramı). Ne var ki bu kavrama ancak sınai sermayenin bölüşümle ilgili işlevlerini ödünç sermayeye ve ticari sermayeye devretmesinden sonra ulaşılabilir. Bu iki sermaye biçimi, sınai sermayenin artık değer üretimine dolaylı olarak yardım eder. Ödünç sermaye kredi vererek, sınai sermayenin başka türlü satın alamayacağı malları almasına olanak sağlar. Ticari sermaye ise zor ve zaman alıcı olan malları satma işlemini sınai sermayeden devralarak, sınai sermayenin artık değer üretimi üstünde yoğunlaşmasına olanak sağlar.

Bütün bu olgularda, sermaye kendisini kullanım değerleri üretiminden uzaklaştırmaya çalışır. Kâr olarak artık değer bölüşümünün birinci ilkesi, üretiyor oldukları özgül kullanım değeri ne olursa olsun tüm sınai sermaye birimlerinin koydukları sermayenin büyüklüğü oranında eşit olarak ödüllendirilmelerine olanak verir. İkinci ilke, toprak-yoğun olan tarım ile toprak-yoğun olmayan tarım dışı sektör arasında artık değerin nasıl paylaşılabileceğini açıklar. Dağıtımının son ilkesi, ister üretken olarak sanayiyle (kullanım değerleri üretimiyle), ister üretken olmaksızın ticaret ve finansla uğraşsınlar tüm kapitalistlerin mevcut artık değer havuzundan sahip oldukları sermayenin büyüklüğüyle orantılı olarak kâr değil de daha çok faiz biçiminde eşit pay alabildiklerini gösterir.

Yukarıda anlatılanlar sermaye diyalektiğinin yapısını çok özlü olarak açıklıyor. Hegel'in *Mantık*'ı ile sermayenin diyalektiği arasında acayip bir eş yapılılık (homomorfizm) olduğu dikkatleri çekebilir. Ama bu bana tuhaf gelmiyor. Çünkü diyalektik özne, büyültülmüş ve genişletilmiş olsa bile, her zaman bizim bir parçamızdır. Böyle bir öznenin kendini bütünüyle ve sistematik olarak açığa vurmasını sağlamanın tek bir yolu vardır, o da diyalektik yoldur.

Kaynaklar

Marx, Karl. 1904. *A Contribution to the Critique of Political Economy*. Chicago: Charles H. Kerr.

Marx, Karl. 1958. *Capital*, Cilt 1. Çeviren Samuel Moore ve Edward Aveling. Moskova: Foreign Languages Publishing House.

Wallace, W. 1975. *Hegel's Logic*. Oxford, İngiltere: Oxford University Press.

16

SİSTEMATİK DİYALEKTİK

Christopher J. Arthur

Bu makalede, tarihsel diyalektik ile sistematik diyalektik arasındaki farkı kısaca belirtiyorum; ikincisini açıklayarak devam ediyorum.

Tarihsel ve sistematik diyalektik arasındaki ayrım yeterince açık olmalıdır, ama ne yazık ki çoğu kez belirgin değildir. Yapıtlarının çoğu (*Phenomenology of Spirit, Science of Logic, Encyclopedia* ve *Philosophy of Right*) sistematik olmasına rağmen, Hegel farklı tarihsel dönemlere ait açıklayıcı örnekler kullanarak sıklıkla bunu bulandırmıştır. Marx'ın büyük sistematik yapıtı *Kapital*'e gelince, ilk başta Engels'in desteğiyle neredeyse herkesçe yanlış okunmaktan bu yapıt çok çekmiştir, yapıtın yönteminin "mantıksal-tarihsel" olduğu öne sürülmüştür; başka bir deyişle, iki diyalektik birbirine karıştırılmıştır. Ama bu anlayışta, tarihselin önceden meydana gelmiş şeyler olarak alındığı, "mantıksal" kısmın ise saf biçimleri olumsal eklemelerden çözüp ayırarak tarihi toparlamaktan ibaret olduğu açıktır.

Öyleyse Hegel'in ve Marx'ın bu yapıtlarının bazı kısımlarının sıklıkla tarihsel bir oktavda okunduğu doğru olmakla birlikte, ben böyle okumaları kesinlikle reddediyorum. Böyle bir *Kapital* okumasına başka bir yerde açıkça karşı çıktım (Arthur, 1996; 1997). Mantıksal-tarihsel yöntemin Marx tarafından Hegel'den

alınmış olduğunun farz edilmesi bakımından, Engels'in yalnızca Marx'ı değil, Hegel'i de yanlış okuduğunu belirtmeye değer. Ne var ki Hegel, modern devlet konusundaki konferanslarında, kategorileri herhangi bir tarihsel sıralamaya göre geliştirmediğini açıklamaya özen göstermiştir (1942, §32 ve Ek; §182 Ek). Engels bilmese bile, elbette Marx da *Grundrisse*'ye "Giriş"te aynı noktayı belirtmiştir.

Genel anlamda diyalektiğe ilişkin tartışmalarda, diyalektik çoğunlukla *tarihsel* bir süreç olarak alınır; gerçekte sıklıkla bir tür etken nedenselliğe indirgenir. Bir nedenin bir sonuç "üretmesi"ne çok benzer bir biçimde, bir çelişkinin de bir çözüm "ürettiği" söylenir. Hegel'in ve Marx'ın yukarıda değinilen paradigmatik yapıtları tarihsel yapıtlar değilse, o yöndeki herhangi bir yorumun düpedüz alakasız olduğu artık açıktır. Bu yapıtların ayırt edici yanı, *belli bir bütünü* ele alıyor olmaları ve bu nedenle, kategorilerin sıralanışının hiçbir şekilde tarihsel hususlarca belirlenmeyip, tamamen sistematik mülahazalara dayanılarak ifade edilmesidir. Bütünün tüm "uğraklar"ı eşzamanlı biçimde var olduğu için, tüm hareket onların karşılıklı desteğine ve gelişimine özgü olmalıdır. Bu devinim, anların *ardışık olarak* etkin hale geldiklerini ima etmekle birlikte, hareket kendine geri dönerek, birbiri tarafından bu uğrakların yeniden üretildiği bir *devre* oluşturur (Arthur, 1998). Kuram, yapının öğelerinde bir karşılıklı ön kabul mantığının ve dolayısıyla, söz konusu bütüne ait belirli biçimlerin ve devinim yasalarının *gerekliliğine* ilişkin bir mantığın izini sürebilir.

Özetle, bu paradigmatik yapıtlarda sistematikliğin taşıdığı temel önemin nedeni, sorgulanan nesnenin bir bütünlük olmasıdır. Diyalektik, analitik aklın ve doğrusal mantığın kapasitesini aşan bir yaklaşımla olguları karşılıklı bağlantılarıyla kavrar (Arthur, 1997). Hegel'in savunduğu gibi, bilim bir bütünlüğü ele alırken sistem şekline bürünmelidir, "çünkü *somut olarak* doğru olan şey ancak ... *bütünlük* olarak öyledir" (1991, §14). Sistem, bütünlüğün içine gömülmüş biçimleri ve ilişkileri, onun

"uğraklar"ını ifade eden bir dizi kategoriden oluşur. Sistematik diyalektiğin görevi, böyle bir sistemin kategorilerini mantıksal olarak birbirinden türeyen kesin bir dizilişle düzenlemektir. Böyle bir sistematik dizileme yapılacaksa, bir kategoriden diğerine geçişleri tüm sistemin bir arkitektoniğe (mimari tasarıma) sahip olacağı biçimde yapmak için bir yönteme gerek vardır. Şimdi, eğer bütün böyle inşa edilirse, kategorilerinin sistematik sıralanması hem "ileriye doğru", bir ileri gidiş olarak, hem de "geriye doğru", bir geri gidiş olarak anlaşılabilir. Bunu açıkladıktan sonra, arkitektoniğin geriye dönük yönünün erdemlerine ve dolayısıyla, kategorilerin gelişimi içinde diyalektik geçişleri teşvik etmek için hattın ucundan "çekme" olanağına özel bir önemle eğileceğim; sonra da Hegel'den ve Marx'tan örneklerle bu noktayı açıklayacağım.

Öyleyse, sistemin anlamının betimlenmesine yönelelim. Bunu yaparken, Klaus Hartmann'ın (1972), ondan sonra da Terry Pinkard'ın (1985) ve (Marksizm içinde) Tony Smith (1990), Geert Reuten ile Michael Williams'ın (1989) sağladıkları Hegel okumalarından yararlanıyorum. Bu kişilerin hepsi de Hegel'i herhangi bir "metafizik" okumadan kurtarmaya özen gösteriyorlar. Nitekim Hartmann, Hegel'e yönelik "metafizik olmayan bir görüş" benimsiyor ve Hegel'in büyük erdeminin, öncelikle *Mantık*'ında sergilediği kategoriyel sıralamanın gerekliliğine ilişkin anlayışında yattığını söylüyor. Hegel'in *Mantık*'ı, kategorilerin nasıl birbirleriyle sistematik olarak ilgili olabildiklerini, öyle ki onların açımlanmasının ve "yeniden inşa"sının (1969, 39) nasıl her bir kategorinin diğer kategorilere ve bütüne göre konumlanışı nedeniyle sistematik anlam kazanmasını sağlayan bir kuram oluşturduğunu gösteriyor. Bir kategori sistematik yerleşiminden tecrit edilerek, soyutlanarak ele alındığında eksik kavranır.

Doğrusal açımlamayı, sonraki kategorilerin öncüllerinden geliştirildikleri (en azından sonrakinin analitik olarak önceden farz edilmesi gerektiği anlamında) bir açımlama olarak oku-

manın doğal olmasına karşın, Hegel'in görüşüne göre öykünün tümü bu olamaz, çünkü Hegel her türlü dogmatik kurucu kategoriyi reddeder. Bu nedenle, ilerici gelişim belli bir ön kabul üstüne emin şekilde kurulmaz. Bununla birlikte, başka bir mülahaza daha vardır. Doğrusal ilerleme, bir çıkarım olarak doğrulanamadığı için, ancak bir *yeniden inşa* olabilir; dolayısıyla, neye doğru yöneldiği öylece kabul edilmelidir. Ama bu yolla temele ilişkin problemi salt kopyalamış olmaz mıyız? Eğer başlangıç sonu haklı çıkaramazsa, sonun da başlangıcı haklı çıkaramayacağı doğru değil midir? Yanıt, burada gerçekte bir asimetrinin olduğudur. Son, en somut, karmaşık ve tamamlanmış gerçeklik, kendisini oluşturan tüm öğeleri yeterince destekleyip sürdürmez ve böylelikle, bu bakış açısından mantıksal sıralanışı geriye giderek haklı çıkarır. Hegel'in diyalektiği "mutlak" bir şeyle bittiği sürece, sahip olduğu mutlak karakter, açımlamasının tüm aşamalarına ve o aşamaların diyalektik ilişkilerine, onları mimari tasarımında bütünleştirme yoluyla geriye dönük olarak geçerlilik kazandırır; eğer hakikat olan bütün ise, bütünün uğrakları onun içinde geçerliliklerini kazanır. Tony Smith sistematik diyalektiğin bu geriye dönük karakterini şöyle açıklıyor: "Eğer kuram 'kendisi için', yani somut olarak ve fiilen doğru olan bir aşamada doruğa ulaşıyorsa, o zaman bu, oraya kadar varan daha erken bir aşamanın 'kendi içinde', yani soyut ve potansiyel olarak doğru olması gerektiğini gösterir" (1990, 49). Öyleyse gerekli olan yöntem, kategorilerin geriye doğru "temellendirilmesi" olarak ve daha başka kategorilerin ileriye dönük açığa vurulması ya da sunulması olarak düşünülecek bir dizilişle kategoriyel başlıklar geliştirmektir.

Mantıksal ilerlemenin aynı zamanda da "bir geriye gitme" olduğu gerçeği, başlangıcın "salt keyfi olarak farz edilmiş bir şey olmadığı"nın ve bizatihi, bütünün soyut bir uğrağı olarak temellendirildiğinin gösterilebileceği anlamına gelir (Hegel, 1969, 70). Aşağıdaki kilit pasaj Hegel'in görüşünü özetliyor:

> Daha fazla belirlenim sürecinde *ilerleme*nin her bir adımı, belirlenmemiş başlangıçtan gitgide uzaklaşırken, aynı zamanda da ona *yeniden gitgide yaklaşıyor*. ... İlk bakışta farklı gibi görünen şey, başlangıcın geriye doğru temellendirilmesi, ve onun ileriye doğru daha fazla belirlenmesi, örtüşür ve aynıdır. Böylece kendisi bir daire içinde dolanan yöntem, zaman içindeki bir gelişmede, başlangıcın sanki zaten türetilmiş bir şey olduğunu önceden göremez ... ve onun ancak *koşullu ve varsayımsal olarak* kabul edilebileceği gerçeğini hor görmeye hiç gerek yoktur. (1969, 841)

Her kategori kendisini oluşturan uğraklar için kendi öncüllerine bağımlı olmakla birlikte, eğer verilen içeriğin zenginliği analitik olarak daha basit, daha soyut, öncül kategoriler öngörüyorsa, başlangıç problemi çözüme kavuşur. Yinelersek, ileriye dönük olarak yeni kategorilerin getirilmesi çıkarım olamaz (çünkü başlangıç bir belit olarak alınmaz), bu ancak gerçekliğin yöneldiği şeyin mantıksal olarak tamamlanmış olduğunu öylece kabul eden bir *yeniden inşası* olabilir. Bu nedenle, kategorilerin dizilişi her iki yönde, ileriye doğru bir açığa vurma ya da açımlama olarak ve geriye doğru bir temellendirme hareketi olarak, okunmalıdır (Hartmann, 1972, 104-7; Pinkard, 1985, 104-8). İlerleme oluşturan şey kategorilerin soyuttan somuta doğru düzenlenmesidir; ardışık kategoriler her zaman daha zengin ve daha somuttur (Hegel, 1969, 840; Marx, 1973, 100). Gerçekte ilerlemenin temeli, genel olarak, her bir kategorinin belirlenmişlik açısından bir sonrakine göre *eksik* olmasıdır ve geçiş dürtüsünü sağlayan şey tam da böyle bir eksikliğin alt edilmesi gerekliliğidir (Hegel, 1969, 828-9). Geçişin, niteliksel olarak yeni bir kategori düzeyine "sıçrama"yı içermesi önemlidir. Diyalektik bir gelişimin, mevcut bir eğilime bakarak çıkarım yapılmasına dayanan kaba evrimcilikle hiçbir ortak yönü yoktur.

Sistematik olarak sıralanmış bir bütünlükte diyalektiğin nihai gerçekleşmesi bakımından tüm aşamalar eksiklik içerir. Gerçekte ileriye/geriye doğru sıralama şu ön kabule dayanır:

Bir bütün vardır ve basit bir başlangıç oluşturmak üzere ondan, bütündeki konumlanışının böyle yadsınması nedeniyle deyim yerindeyse "tutunma noktasını yitirmiş" zorlu bir soyutlama yapılır, bu nedenle de tecrit edilen öğenin karakteri ile bütünün parçası olarak taşıdığı anlam arasında bir çelişki doğar. Bütünün tüm diyalektik gelişim boyunca bu uğrakta içkin olduğu ya da zımnen bulunduğu farz edilirse, bu uğrağın özü gereği kendisiyle çelişkili olarak ele alınması bundan dolayı olağandır.

Bu, kategoriyel sıralamanın gelişiminde geçişlerin dayanağını sağlar. Bir çelişkiye çözüm getirilmesi için bir dürtü (denilebilir ki, bir "itme") vardır ve sürecin varsayılan sonu bakımından kategorinin eksikliğini alt etme gereksinimi (denilebilir ki, bir "çekme") vardır. Bu öğeler çoğu zaman bileşim halinde bulunur. Eski anlamıyla diyalektik genellikle çelişkilerin ortaya atılması ve çözümlenmesi sayıldığı için, burada nihai ereğin önemini ve herhangi bir verili aşamanın erek açısından her zaman eksik olduğu kavramını vurgulamak istiyorum.[1]

Bir kategoriden sonrakine geçmenin itici gücü, mevcut aşamanın, kendi ön kabullerini kavramaktaki *yetersizliği*dir; bu aşama, önceki aşamanın zorunlu bir sonucu olmakla birlikte, henüz geliştirilmemiş varoluş koşullarına dayanır; her aşama, yeni öğelerin en azıyla, önceki aşamada algılanan probleme "eğilir", ama zamanla o da yetersiz bulunur. Ele alınması gereken tüm varoluş koşulları, geliştirilen kategoriler sisteminin bütünü tarafından kavrandığı zaman sunum sona erer. Kategoriler sisteminin bütününün tam ve kendini sürdürebilir yeterlilikte olduğu önceden kabul edilirse, o zaman böyle bakımlardan (yani, kapsayıcılık ve kendini sürdürebilirlik bakımından) eksik olan kategorilerden daha az eksik olanlara doğru, ta ki bir bütünlük olarak sistemin öyle olduğu bu yolla sergilenineeye kadar, sırayla gidilerek sistemin düzenini kesin olarak yeniden inşa etmek mümkün olur. Sunum yöntemi, sistemin mantığının tüm ön ka-

1 Tarihin diyalektiğini akıbeti açısından kavramaya yönelik bir çalışma için *bkz.* Ollman, 1993.

bullerini "ortaya koyma" yoluyla tamamlığını eğilim olarak nasıl sağladığını gösterecek biçimde sistemin kategoriyel ifade edilişinin sergilenmesinden oluşur. Dahası, bir sistem ancak başlangıç noktasına geri döndüğü ve onu açıkladığı zaman tamamdır; bu nedenle Marx, "meta" ile başladıktan sonra, "sermayenin ürünü olarak meta" başlıklı bir sonuç bölümü tasarlamakla doğru yapmıştır (1976, 949).

Hartmann ve onu izleyerek Smith, Hegel'in *Mantık*'ının "*Realphilosophie*" (doğa, toplum, kültür vb. alanları) ile ilişkisini şöyle anlatır: "*Mantık*, dışsallığın kategoriyel olarak yapabileceği farkı hesaba katmadan, dikkate değer tüm ontolojik ayrımları karşılaştırmalı olarak soyut bir düzlemde içerir" (1972, 113). Sonra, *Realphilosophie*'nin daha "somut" belirlemeleri bütün olarak mantıksal kategorilerle "ilke"leştirilir; ve *Realphilosophie*'nin inandırıcılığı dolaylı olarak mantığın bir kanıtını sağlar.

Hegel'in ve Marx'ın çalışmalarından çoğunu, Hegel'in diyalektik mantığının ışık tuttuğu bu yolla yorumlamanın mümkün olduğuna inanıyorum. Öyleyse, bu makalenin kalan kısmında, birisi Hegel'den ve ikisi Marx'tan olmak üzere bazı olgu incelemelerini ele alarak, diyalektikle ilgili birinci kısımda değinilen noktaları aydınlatacağım. Bunlar: (1) Hegel'in *Hukuk Felsefesi*'nde hukuktan ahlâka geçiş; (2) *Kapital*'de paranın türeyişi ve (3) *Kapital*'de verilen genel sermaye formülündeki çelişkinin çözülmesi. Bu örnekleri yorumlarken güttüğüm genel amaç, belli bir aşamayla ilgili olarak katı anlamdaki "çelişkiler"in ancak o aşamanın incelenmekte olan bütünlüğe oranla sistematik yerleştirilişi sayesinde, ister hak veya hukuk konusunda (aşağıdaki ilk örnekte) ister değer konusunda (*Kapital*'den verilen örneklerde) olsun tamamen kişisel eylemlerin diğer tarafça bizatihi kendi haklarını ihlal eden şeyler olarak görülüp görülmediğine, dolayısıyla bir kan davası durumunun gelişip gelişmediğine göre ifade edilebileceğini göstermek olacaktır.

1. Hegel'in siyaset felsefesinde gözettiği genel hedef, özgürlüğün bir "hak" sistemi içinde gerçekleştirildiğini göstermektir. Hegel, bu hak sistemini, farz edilen temel haktan mülkiyete, oradan da yurttaşlık haklarına ve tüm farklı hak alanlarının kapsamlı temelini oluşturacak biçimde örgütlenmiş devlete uzanan bir diyalektik gelişim içinde ifade eder. "Soyut hak" konulu bölümün sonunda, soyut anlamda hakkın niçin kendini idame ettiremeyeceğini açıklar; çünkü ahlak, görenek veya hukuk olmazsa, herkes kendi mülkünü ve onurunu ihlale karşı savunurken "bir hak iddiasında" bulunabilir, ama onların tamamen kişisel eylemleri diğer tarafça bizatihi kendi haklarını ihlal eden şeyler olarak görülür; dolayısıyla bir kan davası durumu gelişir.

   Şimdi birçok filozof, barışı sürdürmek için üstün bir kuvvetin sahneye çıkması gerektiğini öne sürerek bu problemi ele alır. Hegel hiç de bu yolu seçmez. Bizatihi hak *kavramı*nın daha da gelişmesini, kapsamının daha da genişlemesini ister. Bir sonraki düzeye özgü bu daha yüksek hak biçimi basitçe birinin kendi hakları değil, kendi başına hak kaygısıdır, kişinin o andaki çıkarlarına uygun görünmediği zaman bile hakkı gözetme kaygısıdır. Bu fikir diyalektik olarak nasıl geliştirilir? Temel kan davası durumunda hiç de çelişki değil, yalnızca çatışma vardır ve böyle kan davalarının sonlandırılamaz olduğunu farz etmenin çelişkili bir yanı yoktur. Çelişki ancak *kendi başına hak kaygısı* söz konusu olduğunda ortaya çıkar.

   Tüm tarafların her zaman "haklı" olmaları açıkça mümkün değildir, dolayısıyla herkesin kendi haklarını iddia etmekte ve savunmakta serbest bırakıldığı bir durum, hakkın gerçekten tecelli ettiği bir hak sistemi talebiyle çelişir. Bir sonraki daha yüksek hak kategorisi, Hegel'in deyişiyle "ahlak" yönünde açıkça bir "çekim" vardır. Ne var ki, bundan daha fazlası söz konusudur; çünkü eğer bu kaygı bir kan davasının taraflarına atfedilirse (yani, eğer bütünün salt dışsal bir ilerleme ölçütü olmaktan çok, her bir aşamanın anlarında *içkin* olduğu kabul edilirse), o zaman onların kendi bilinçleri çelişkili hale gelir. Çünkü eğer her biri aslında bir hak ihlalinin öcünü aldığını iddia ederse, davasının adil olduğunu iddia ediyordur, ama adalet belirli kişilerin

kendi iddialarını savunmakla güttükleri özgül çıkarları aşan bir tümeldir. Ama burada, her biri kendi davasının yargıcı ve jürisi olarak hareket ediyor ve onların suçluyu izleme girişimi öznel intikam güdüsünden ayırt edilemez. Bu, söz konusu çelişkiyi çözmek için, bir çözüm arayarak onu sınıflandırmak için "itme" yapılması gibi görülebilir. Hegel şöyle sonuca bağlıyor:

> Yanlışın ortadan kaldırılış tarzındaki ... bu çelişkinin çözülmesi talebi ... öznel çıkardan arındırılmış bir adalet talebidir. Bu, tikel ve öznel olmasına karşın yine de aslında tümeli arzulayan bir irade talebini ima eder. Ama bu *ahlak* kavramı basitçe talep edilen bir şey değildir, bizatihi bu hareketin akışı içinde ortaya çıkmıştır. (1942, §103)

Burada anlaşılması gereken önemli şey şudur: Söz konusu içerikte diyalektik gelişim *içkin* olmakla birlikte, kategoriyel yapının mimari geçişleri bakımından ileriye ya da geriye dönük olarak düşünülüp düşünülmemesi *kavramsal* gerekliliklerdir. Ahlak kavramı işte buradaki anlamda *gerekli*dir. Yukarıda değinildiği gibi, böyle bir adım niteliksel bir sıçramayı temsil eder. Yanlışı soyut olarak düzeltmenin kategoriyel düzeyi kan davasıyla sonuçlanma eğilimi göstermekle birlikte, bu eğilim kendi başına bu yazgıyı aşamaz. Hegel'in buradaki geçişini, bir kan davasında yer alanların, yapısal özelliklerinin bir sonucu olarak ahlakın gereklerinin farkına vardıklarını farz eden güya nedensel bir öykü olarak yorumlamak yanlış olur. Öyle olabilirler ya da olmayabilirler. Bunun konuyla bir ilgisi yoktur. İlgili olan şey, yeni bir kategorinin hayat bulmasının aklın bir gereği olmasıdır.

Hem bireylerin haklarını talep etmelerinin hem de ahlaki bilincin doğru şeyi yapma kaygısının, devlet tarafından yasal bir hak sisteminin tutarlı bir şekilde ifade edilmesinin ön kabulleri olduğu da Hegel'in sistematik yaklaşımının bir sonucudur. Bu, sistematik diyalektikle ilgili genel bir noktaya da ışık tutar: hiçbir şey *kayıp* olmaz, "çürütülen" her tutum yine de söz konusu kavramın, burada "hak"kın, gerçekleştirildiği daha kapsamlı bir biçim içinde korunur.

2. *Kapital*'den aktaracağımız birinci olguda, kullanım değeri ile mübadele değeri arasındaki çelişkinin nasıl parayı ortaya çıkar-

dığını görelim. Marx'a göre, bu çelişki aslında metada mevcuttur ve basit biçimde değer olarak zaten ifade edilir. Ama mallar arasındaki böyle bir ilişki takas oluşturan bir şey olarak düşünülürse, burada bir sorun vardır, çünkü takas ilişkilerinin devamlılığında çelişkili bir yan görmek zordur. *Ancak* metanın bütün bir kapitalist meta üretimi ağına katılmasının sonucu olarak bir tümelle, yani değerle yüklendiği iddia edilirse metada bir çelişki vardır. Marx'ın Bölüm 1'deki savı bu kategorinin ve kullanım değeriyle olan çelişkisinin paranın gelişmesini gerektirdiğidir.

Ama yine vurguluyorum, mübadelenin para olmadan sürdürülebileceğini farz etmekte hiçbir şekilde çelişki yoktur: takas tarihsel ve antropolojik olarak iyice kanıtlanmış bir olgudur. Bunun bir para sistemine dönüşmesi için hiçbir *gereklilik* yoktur. Ama Marx *Kapital*'de paranın gerekliliğini ortaya koymaya çalışır. "Emtia mübadelesinin çelişkili ve karşılıklı birbirini dışlayan koşullar ima ettiği" gerçeğine dayanarak bunu gösterir (1976, 198). Bu çelişkiler ancak metanın değer taşıyan bir şey olduğu Marx'ın tartışmasında *farz edildiği* için ortaya çıkar. Marx'ın birinci bölümde ele aldığı değer biçimlerinin "kusurlu" ya da "eksik" olduğu ancak buna dayanılarak söylenir. Ele alınan ilk üç biçimde değerin varlığının yeterince ifadesini bulmaması, ama yalnızca para biçiminde ifadesini bulması bakımından bu değer biçimleri eksiktir. Bu nedenle, paranın türetilmesi öncelikle "ileriye doğru" bir savı temel almaktan çok, değere toplumsal olarak geçerlilik kazandırıldığını farz eden ve sonra paranın, meta ilişkilerini ifade eden daha az gelişmiş biçimlerin yetersizliklerini saptayan bir sav aracılığıyla değerin (bu aşamada) en yeterli gerçekleşmesi olduğunu gösteren "geriye doğru" bir diyalektiği temel alır.

Eğer başlangıçta (mübadele ilişkileri dünyasından analitik bir soyutlama yapılarak) tek bir mala değer atfedilirse, kullanım değeri ile değer arasında bir çelişki doğmuş olur, çünkü değer tamamen toplumsal bir gerçekliğe sahiptir (Marx, 1976, 138-39). Yalıtılmış olarak düşünülen mallar "doğal biçimlerinden farklı bir değer biçimi"ne (s. 141) sahip olmadıkları için, böyle bir mal ancak belirli bir kullanım değeri olarak görünebilir, ama aynı zamanda da kullanım değerinin tümel *yadsınma*sını gerçekleştirmek için gereklidir, çünkü değer toplumsal olarak böyle oluş-

turulur (s. 128). Eğer değer yalıtılmış olarak bir metada *görünemiyorsa*, o zaman, "özün *görünmesi* gerektiği" için (Hegel, 1991, § 131), fiiliyatta böyle bir durumda gerçekten mevcut değildir. Bu nedenle denilebilir ki, söz konusu metanın bir değer olarak kendisini bir kullanım değeri olarak kendisinden farklılaştırmanın, dolayısıyla da bu değeri kendisinden *başka* olarak ifade etmenin bir yolunu bulması sayesinde bu çelişkinin aşılması için bir "talep" ortaya çıkmıştır. Bunu, başka bir metanın değer olarak kendisine eşit olmasını isteyerek yapar. Bu basit ilişkide Marx, haklı olarak, "kendisi için değer"iyle bütün diğerlerinden dışlanmış özel bir meta olan ve yeniden onlara fiyatlarıyla yeterli bir değer yansıtan paranın tohumunu görmüştür.

Tüm savın *kavramsal olarak* ilerletildiğine dikkat etmek önemlidir: Değer kavramının anlamlı olması için para gereklidir. Marx'ın sunumunda, içinde bulundukları durumun yapısından dolayı parayı icat etme eğilimine sahip olan meta mübadelecilerine ilişkin güya nedensel bir öyküden hiçbir iz yoktur.

Eğer malların doğasındaki değere geçerlilik kazandırılması ancak daha yüksek bir kategoriye, yani paraya doğru diyalektik hareketle başarılıyorsa, aslında metanın çelişkili karakterini koruduğu da doğrudur. Çelişkilerin çözülmesi onları ortadan kaldırmaz, saf dışı da etmez, ama *temellendirir*, Marx'ın ifadesiyle (1976, 198), onlara "hareket alanı" kazandırır. Dahası, bizatihi paranın, kullanım değeri ile mübadele değerinin daha yüksek bir düzeyde çelişkili birliğini cisimleştirdiği de görülür. Sonraki her somutlaştırma da öyle yapar. Kilit soru şudur: Kapitalizm *en sonunda* bu çelişkiyi çözebilir mi? Yoksa kendisini ne kadar uyarlarsa uyarlasın, onun kurbanı olarak mı kalır? "Hareket alanı"nı mı tüketir?

3. *Kapital*'i verili bütünü yeniden inşa etme gereksiniminin yön verdiği bir diyalektik olarak okumanın en açık örneği, Marx'ın "Sermayenin Genel Formülündeki Çelişkiler" başlıklı bölümde yaptığı üretime geçiştir.

Önceki bölümlerde Marx, malların basit dolaşımını ve buna paranın aracılık etmesini ele almıştır. Basit dolaşım fikrinin değerle ilgili bir çelişki içermediği artık açıktır. Gerçekten, zeki

tüccarların pahalıya satıp ucuza almakta genellikle başarılı oldukları fikrinde hiçbir çelişki yoktur. (Ama değerdeki bir artışın şans ya da yargı gücü ya da kandırma yoluyla başka bir şey pahasına kazanılması olasılığına dikkat edin.) Öyleyse Marx *çelişkileri* çözmek için niçin üretime yönelmeyi *gerekli* buluyor! Bu ancak sermaye kavramının gerçekleştirilmesi talebinden doğar. Bu talep ancak irdeleme konusunun kapitalizmi başarılı bir şey olarak açıklamak, varoluşunun bütün koşullarıyla birlikte kendini yeniden üretme potansiyelinin izini sürmek ve herhangi bir aşılamaz çelişki saptamak olduğu varsayımına dayanılarak desteklenebilir. Savın bu noktasında, sermayeyi, artık değerin biçiminden dolayı zorunlu olarak sermayeye katılıp çoğaldığı kendi kendini değerlendiren değer olarak tanımlamak gerektiği öngörülür. Ancak bu öngörüye dayanarak kilit çelişkiyi formüle etme onuru Marx'a aittir: "Sermaye dolaşımdan doğamaz ve dolaşımdan ayrı olarak doğması da aynı ölçüde olanaksızdır" (1976, 268). Çözümün, bizatihi değer üretici etkenin (emeğin) satın alınmasında yattığı söylenir. Bununla birlikte, burada incelenmemiş bir ön koşul vardır, o da bir emek piyasasının olması gerektiğidir. Ne var ki Marx, bu kavramı ortaya attığı noktada açıklamak için hiçbir şey yapmamıştır. Bunun nedeni, böyle bir varsayımda bulunduğunun farkında olmaması değildir; o yalnızca serbest emeğin kökeninin kuramsal bir ilgi konusu olmadığını beyan eder![2] (s. 273). Hiçbir şey Marx'ın diyalektiğinin mahiyetini bundan daha açık olarak ortaya koyamazdı. Marx, serbest emeği, dolaşım diyalektiğinin sonucu olarak ondan çıkarsamaz. Daha çok, diyalektik devam edecekse sermaye kavramının onun önceden varlığını gerektirdi-

2 Özgür emeğin kronolojik kökeni, eşzamanlı öğelerin ilişkisini ele alan sistematik diyalektiğin bakış açısından bir ilgi alanı oluşturmamasına rağmen, tarihsel olarak ilgi çekicidir, çünkü Marx kapitalizmin kökeninin doğal bir önerme olarak özgür emek temelinde açıklanamayacağını bıkmadan usanmadan vurgular. Aksine, işçiyi üretim araçlarından ayırmak doğal değildir ve bu, önceki bir tarih açısından özel bir açıklama yapılmasını gerektirir. Ne var ki, bu süreç kendi sonucu içinde buharlaşıp uçar ve sistematik açıdan ilgi çekici değildir, çünkü sistemin kendisi varoluşunun bu koşulunu yeniden üretir.

ğini söyler. Ve Marx devam eder! Ama bu sorun sonsuza kadar askıda bırakılmaz. Sermayenin varoluşunun ilk başta bir önerme olarak alınan (ve *Kapital*'in son kısmında ele alınan gelişmelerin tarihsel açından olumsal bir sonucu olduğu gösterilen) bu koşulu bizatihi daha sonra sermaye ilişkisinin bir sonucu olarak temellendirilir (s. 724). Marx'ın sermaye ilişkisinden önce emek piyasasını çıkarsamayla niçin hiç ilgilenmediğini şimdi anlıyoruz; bu onun *sonucu* olarak ortaya çıkar; sermaye kendi ön koşullarını "koyar". *Kapital*'in, ilkel koşullardan ilerlemiş koşullara doğru güya tarihsel bir gelişimin değil, bir bütünün özünde içerdiği karşılıklı koşulların bir açımlaması olduğunu hiçbir şey bundan daha açık olarak ortaya koyamazdı.

Marx'ın sermaye ilişkisini geliştirirken benimsediği yaklaşım, paranın dolaşımı nedeniyle bazı insanların paradan para kazanmaya başlamaları ve sonra, doğrudan üreticileri bu tür amaçlara tabi kılmaları yönünde yapısal bir eğilimin olacağı yolundaki savda olduğu gibi, kapitalizmin nasıl doğduğunu göstermeyi amaçlayan güya nedensel bir karaktere ilişkin hiçbir sav içermez. Marx'ın diyalektiği, daha çok, değerlileşmenin (valorizasyonun) güvence altına alınabilmesi için; emeğin sömürülmesinin gerekliliğiyle ilgilidir. Böylece *kavramsal* bir bağ saptanır.

Özetlersek, tüm bu olguların gösterdiği şey, Hegel ve Marx tarafından kullanıldığı biçimiyle sistematik diyalektiğin verili bir bütünün içsel biçimleri arasındaki kavramsal bağlantıları sorguladığıdır; daha gelişmiş biçimlerin öncekileri temel aldığı bir kategoriyel düzeyler dizisi saptanır. Bu mantık, ilk önce sistemin temel ön koşullarını ortaya çıkaran tarihsel gelişmelere herhangi bir biçimde bağımlı değildir, çünkü bunlar bizatihi mantıksal sıralamanın içinde temellendirilir ve ifade edilir (Marx, 1973, 459-61).

Marx'ın açıkça Hegel'in yönteminin etkisi altında başlattığı programı daha kararlı bir biçimde yürütmek için kapitalizmin biçimlerine yönelik başka araştırmalara gerek vardır (Arthur, 2002). Marx'ın Hegel'den tam olarak nasıl farklılaştığını düşün-

mek de gereklidir. "Metafizik olmayan" Hegel görüşüyle ilgili olarak, Marx onun yöntemini toptan benimseyebilmiş ve düpedüz Hegel'den daha katı, daha köktenci biçimde uygulayabilmiştir. Hegel'le ilgili sorunun daha derinde yattığını düşünüyorum, çünkü onun felsefesinin "tümden mantıkçılığı" göz ardı edilemeyecek bir özelliktir; bana kalırsa, onun sermayenin köktenci eleştirmeni olmaktan çok ideologu olup çıkmasına yol açan şey budur. Ama bunun başka bir örnekle daha gösterilmesi gerekir.

Kaynaklar

Arthur, Christopher J. (drl.) 1996. "Marx'ın İktisadının Yorumcusu Olarak Engels". *Engels Today: A Centenary Appreciation*. Londra: Macmillan; New York: St. Martin's.

Arthur, Christopher J. 1997. "Mantıksal-Tarihsel Yönteme Karşı: Diyalektik Çıkarsama Karşısında Doğrusal Mantık". Fred Moseley ve Martha Campbell, drl., *New Investigations of Marx's Method*'da. Atlantic Highlands, New Jersey: Humanities Press.

Arthur, Christopher J. 1998. "Sermayenin Akışkanlığı ve Kavramın Mantığı". Christopher J. Arthur ve Gert Reuten, drl., *The Circulation of Capital: Essays on Volume Two of Marx's "Capital"*'da. Londra: Macmillan; New York: St. Martins.

Arthur, Christopher J. 2002. *The New Dialectic and Marx's Capital*. Leiden: Brill.

Hartmann, Klaus. 1972. "Hegel: Metafizik Olmayan Bir Görüş ". A. MacIntyre, drl., *Hegel*'de. New York: Doubleday Anchor.

Hegel, G. W. F. 1942. *The Philosophy of Right*, çeviren T. M. Knox. Oxford, İngiltere: Oxford University Press.

Hegel, G. W. F.. 1969. *The Science of Logic*, çeviren A. V. Miller. Londra: George Allen & Unwin.

Hegel, G. W. F.. 1991. *The Encyclopaedia Logic*, çeviren T. Geraets ve ark. Minneapolis, Minnesota: Hacket.

Marx, Karl. 1973. *Grundrisse*, çeviren M. Nicolaus. New York: Penguin.

Marx, Karl. 1976. *Capital*, Cilt I, çeviren B. Fowkes. New York: Penguin.

Ollman, Bertell. 1993. "Tarihi Geriye Doğru İncelemek". *Dialectical Investigation* Bölüm 8. New York: Routledge.

Pinkard, Terry. 1985. "Hegel'in *Mantık*'ının Mantığı". M. Inwood, drl., *Hegel*'de. Oxford, İngiltere: Oxford University Press.

Reuten, Geert ve Michael Williams. 1989. *Value-Form and the State*. New York: Routledge.

Smith, Tony. 1990. *The Logic of Marx's 'Capital'*. Albany, New York: SUNY Press.

17

YİRMİ BİRİNCİ YÜZYILDA MARKSİST FEMİNİST DİYALEKTİK

✸

Nancy Hartsock

Bu yazının amacı, şimdinin ve geleceğin sorunlarını ele almak için Marksist kuramı feminist kuram perspektifinden hem irdelememiz hem de dönüştürmemiz gerektiğini savunmaktır. Bana kalırsa, en merkezî olarak bu sorunlar, sınıfın yanı sıra ırk, cins ve cinsellik hatları boyunca ilerleyip kesişen tahakküm eksenlerinin analitik olarak dikkate alınmasını kapsar. Burada ele almak istediğim merkezî sorun, Marksist kuramın, özellikle de bu kuram bünyesinde yer alan diyalektik dünya anlayışının, çağdaş analiz kaynakları bağlamında neler sağlayabileceğidir.

Feminist kuram kesinlikle Marksist kurama meydan okumuş ve onu yeniden yazmıştır. İkisinin bir olduğu ve o birin de Marksizm olduğu Marksizm ile feminizm arasındaki "mutsuz evlilik" dönemi kuramsal bir sona ulaşmıştır (*bkz.* Hartmann, 1981). Marksist kuramın temel kategorileri sorgulanmış ve reddedilmiştir. Birinci sırada emeğin önemi vardır. Feministler emeğin nasıl anlaşılması gerektiği konusunda sorular gündeme getirmişler ve ayrıca, ücret ödenmeyen emeğin önemine ışık tutmuşlardır. İkincisi, bizatihi doğası gereği feminist analiz, top-

lumsal analizin biricik temeli olarak sınıfa yüklenen merkezî rolü sorgular. Üçüncü ve onunla ilgili olarak, feminist kuram, erkeklerin yaşamları çevresinde odaklanan üretim ilişkilerinin gelişiminden başka sorunların önemine işaret ederek ve sosyalist ülkelerde ataerkil ilişkilerin varlığını sürdürdüğünü belirterek, toplumsal evrime ilişkin teleolojik bir kuram olarak Marksizm konusunda sorular ortaya atar. Dördüncüsü feminist kuram, Marksizmin, tarihiyle ve geleceğiyle birlikte tüm toplumu açıklayan biricik kuram olduğu iddiasını birçok alanda başarıyla sorgulamıştır. Bana göre sorular şunlardır: (1) Marksizm feminist kuramcılara siyasal analiz ve siyasal pratik hakkında ne öğretmiştir ve ne öğretebilir? (2) Daha önemlisi, bu araçları ve içgörüleri, özellikle de diyalektik düşünüşü –bugünün kaygılarına hitap eden adalet ve toplumsal değişim kuramları yaratmak için– nasıl kullanabiliriz? Ya da farklı bir deyişle, Marksizm nasıl feminizm olarak yeniden işgal edilebilir?[1]

Burada iki temel Marksist metni kendime kılavuz olarak alıyorum. Birincisi, Feuerbach üzerine on birinci tezdir: "Filozoflar yalnızca dünyayı çeşitli biçimlerde yorumlarlar, önemli olan onu değiştirmektir" (Marx ve Engels, 1976, 3). İkinci metin Engels'in Marx'a mezarı başında yaptığı övgüdür. Engels, Marx'ın "günümüzdeki kapitalist üretim biçimini ve bu üretim biçiminin yaratmış olduğu burjuva toplumunu yöneten özel hareket yasasını keşfetmiş" olduğunu belirttir. Ama benim amacım açısından daha önemlisi, sözlerini şunu belirterek sürdürmüş olmasıdır: "Ama bu, Marx'ın her şeyden önce bir devrimci olarak büyüklüğünün yarısı bile değildi" (Engels, 1978). Engels böylece Marx'ın siyasal mirasının, dünyayı işçi sınıfı yararına değiştirmeye kendini adamış bir devrimci olarak üstlendiği rolün önemini vurguluyor. Bunu, Marksizmin esas olarak toplumsal değişimi amaçlayan hareketler, adaletsizliğin ve tahakkümün sistematik olduğunu kavrayan hareketler oluşturmayla ilgili olduğunu ha-

1 Bu deyişi Kathi Weeks'e borçluyum.

tırlatan bir şey olarak anlıyorum. Bu hareketler, ezilen, sömürülen ve marjinalleştirilen kitlelerin mücadelelerini desteklemenin yanında içgörülerini de desteklemeye girişmek için hem siyasal örgütlenmeye hem de kuramsal analize gereksinim duyarlar.

Marksizmi feminizm olarak yeniden işgal etmek ne anlama gelir? Bana göre, en temel olarak kazandığı anlam, orada bulduğum metodolojik ve epistemolojik önerileri ve uygulamaları benimseyerek yeni doğrultularda uygulamaktır. Kazandığı anlam, diyalektik düşünüşü toplumsal yaşamın birçok alanına uygulanabilir bir şey olarak görmektir. Marx'ın kapitalizme ve toplumsal yaşamın gitgide daha çok alanının giderek metalaştırılmasına yönelttiği eleştiriyi çok büyük kısmıyla ikna edici bulmuş olmama rağmen, o zamanlar asıl odaklandığım nokta, özgül olarak kadınların durumunu anlamaktı.[2] Feminizmin kadınların durumu konusunda varılmış bir dizi özgül sonuç olmadığına, onun yerine, sadece kadınlara değil toplumun bütününe yararlı şekilde uygulanabilecek bir analiz yöntemi olduğuna inanmaya başlıyordum. Aklın yansızlığı konusunda Aydınlanma inancının sahip olduğundan farklı bir nesnellik anlayışına gereksinimimiz var. Böyle bir anlatım geliştirmek için, yansızlığın olanaksız ve işe karışmanın zorunlu olduğunda diretmek için, içinde yaşadığımız toplumsal ilişkilerin dünyayı anlama tarzlarımızı (belirlememesine karşın) yapılandırdığını kavramak için, kavramlarımızın ve kategorilerimizin dünyayla etkileşim tarzlarımızı hem nasıl yapılandırdığının hem de nasıl ifade ettiğinin izlerini sürmemize olanak verebilen araçlar temin etmek için Marksist geleneğin bazı kısımlarıyla önemli bir kaynak oluşturduğunu ileri sürmek isterim. Haraway'ın son derece kıvrak bir dille ifade ettiği gibi, "bizim" problemimiz, tüm bilgi iddialarının ve bilen öznelerin kökten tarihsel olumsallı-

2 Dikkat edilirse, burada kategoriyi belirlemeye hiç çaba göstermeden kadınlar hakkında yazıyorum. Böyle yaptım, çünkü Marx'ı okuduğum zamanki projemle ve 1970'lerin başında birçok başka feministin projeleriyle bu yaklaşım uyumluydu.

ğına ilişkin bir anlatımı, anlamlar oluşturmakta kullandığımız kendi "semiyotik teknolojiler"imizi tanımanın eleştirel bir pratiğini *ve* yeryüzü çapındaki sonlu özgürlük projelerimizle dost ... gerçek bir dünyanın aslına sadık anlatımlarına saçma olmayan bir bağlılığı *aynı anda* nasıl sunacağımızdır..." (1990, 187).

Marx'ın kendi kuramlarıyla birçok sorunum var, örneğin şunlar gibi: (1) Özünde erkekler arasındaki bir ilişki olarak anlaşılan sınıf, önem taşıyan tek bölümlemedir; (2) analiz, işçi karılarının ve onların emeklerinin farz ediliş biçimiyle temelde erkek ağırlıklıdır; (3) analize önemli bakımlardan hemcins (homososyal) doğum imgeleri damgasını vurur; (4) kadınlar analizde gelip gider ve Marx'ın artık değer sızdırılmasıyla ilgili anlatımında (analizinin özünde) neredeyse hiç yer almaz; (5) Marx açıkça Avrupa merkezci bir on dokuzuncu yüzyıl yazarıdır, çevre sorunları ve hizmet sektörlerinin yükselişi gibi çağdaş sorunlara pek az dikkat harcayabilir.

Ama bu ciddi karşı çıkışlar var olduğuna göre, on dokuzuncu yüzyıl Avrupa'sından bir atanın yirminci yüzyıl sonundaki bir feminist kuram için taşıdığı önemi yeniden ortaya atmam niçin gerekli olsun? Niçin Marx? Niçin şimdi? Sovyet devletinin ve Berlin Duvarı'nın yıkılması piyasanın ve kapitalizmin başarılarının küresel çapta kutlanmasına vesile oldu. Fredric Jameson'ın belirttiği üzere, "bir düşünce ve analiz tarzı olarak Marksizmin kendisi, siyasal ve toplumsal bir amaç ve vizyon olarak sosyalizm ve tarihsel bir hareket olarak Komünizm" arasında açıkça ayrım yapmayanların gözünde, Marksizm geçmişin sıkıntı verici bir kalıntısı gibi görünebilir (1996, 14). Ve Teresa Ebert, "hâkim durumdaki Postmodernizm söylemlerinin baskısı altında, Marksizm ve tarihsel maddecilik günümüzün feminist kuşağı için kayıp devrimci bilgiler haline geliyor" (1996, x) görüşünü ortaya atmakla elbette haklıdır. Yine de, Derrida gibi kişiler bile *Komünist Manifesto*'yla ilgili olarak şöyle diyorlar: "Bildiklerim arasında, felsefe geleneğinin parçası olup da verdiği ders bugün daha ivedi görünen ya çok az sayıda metin var ya da hiç yok"

(Ebert'in alıntısı, 1996, x). Ben de hakikaten küreselleşmiş ve yaşamın gitgide daha çok metalaştırıldığı bir kapitalizm bağlamında Marx'ın kapitalizme yönelttiği eleştirinin hâlâ çok isabetli olduğunu eklemek isterim.[3]

Marx'ın Aydınlanmayla ve tüm Batı siyasal düşüncesi geleneğiyle olan ilişkisinin hem mirastan yararlanan hem de isyankâr evlat ilişkisi olduğunu kabul etmek gerekmekle birlikte, ben Marx'ı teraziye koyunca Aydınlanma karşıtı bir kişi olarak görüyorum (*karş.* Benhabib, 1990, 11). Nitekim, onun bizatihi emek sürecine ilişkin anlatımı cinsel/cinsiyet gözeten açıdan görülebilir: Marx, işçinin kendi etkinliğiyle olan ilişkisini ona ait olmayan yabancı bir etkinlik olarak kuramlaştırır: "ıstırap olarak etkinlik, zayıflık olarak kuvvet, *hadım edici* ... kendine yabancılaşma olarak *vücuda getirme*" (Engels'te, 1978, 76). Dolayısıyla, Marx'ın yabancılaşmış emeğe ilişkin anlatımı, Batı siyasal düşüncesinin tarihi konusundaki birçok çalışmamda bulduğum "ikinci homososyal doğum imgeleri"nden bazılarını kullanır. Bu ikinci doğum noktası birinci doğumun (kadınlardan doğan bedenlerin) kusurlarını alt edecek ve onun yerine daha dayanıklı, zihinsel/tinsel bir beden koyacaktır.[4] Dolayısıyla, Marx'a göre, işçi hem kendisini hem de dünyayı yaratır, problemin özü ve potansiyel çözüm de burada yatar.

Feminist kuram da Aydınlanmayla muğlak bir ilişki içindedir. Bir yandan, bazen feminist kuramcılar kadınların birçok toplumsal kuruma dâhil edilmelerini sağlamaya çalışmak için "ben de" deme tutumu savunurlar (*bkz.* Ferguson, 1993). Öte yandan, kadın olarak kadınlar hiçbir zaman Aydınlanmanın/liberal kuramın "özneleri" olmamışlardır, bu nedenle kadınların konuşmakta ısrar etmeleri bile o kuramları rahatsız eder

3 Örneğin *bkz.* Donna Haraway'in kaleme aldığı "Vampir Kültüründe Evrensel Vericiler" başlıklı bölüm ve *Modest_Witness@Second_Millennium*'da (New York: Routledge, 1997) OncoMouse™ konusunda yaptığı irdeleme.

4 Akhilleus (Aşil), efsanede ve şarkıda yeniden doğmayı isteyen ilk kahramanlardan birisiydi. Ölmeden önce büyük bir şeyler yapmak ve böylece, bedensel ölümünden sonra da yaşamaya devam edebilmek için dua etti.

(Eisenstein, 1982). (Sömürgelere özgürlük tanınmasının ve ezilen ırksal-etnik gruplarca yürütülen tanınma mücadelelerinin yanı sıra bunun, Avrupalı ve Kuzey Amerikalı kuramcıların kesin saydıkları şeylerin bazılarını ellerinden kaçırmalarının nedenlerinden birisi olduğu konusunda elbette kuşkularım var.)

Benim Marx'ı okuma tarzım, bazılarının postmodern olduğunu söyledikleri türden bir okumadır. Bertell Ollman'ın içsel ilişkilerin anlatımını temel alan Marksist diyalektikle ilgili fikirlerine çok şey borçluyum. David Harvey'nin ona çok benzer olan diyalektik anlayışını da paylaşıyorum (Ollman, 1971; Harvey, 1996). Bu nedenle, dünyanın "şeyler"den oluştuğu fikrinin yerine "süreçler"in önemi fikrini koymak gerektiği düşüncesini Marx'tan alıyorum. Ek olarak, Marx'ın diyalektik yöntemi, şeylerin "kendilerini yaratan, sürdüren ya da zaafa uğratan süreçlerin, akışların ve ilişkilerin dışında ya da öncesinde var" olmadığını savunur.[5]

Marx'ı okuma tarzımın feminist kuram alanındaki çalışmalarıma birçok önemli katkıda bulunduğunu düşünüyorum. Birincisi, Marx'ın diyalektik bilgi uygulamaları, neyin hakikat ya da bilgi sayılacağına ilişkin Aydınlanma anlayışına bir alternatif sunar. İkincisi, Marx'ın çalışmaları, öznellik ve etkenlik konusunda gerek çağdaş liberal kuramın, gerekse post-yapısalcılıktan etkilenmiş kuramların sağlayabildiğinden daha ince ayrımlı ve topluma daha derinlemesine yerleşmiş bir anlayış için malzeme sağlar. Üçüncüsü ise onun çalışmalarının bilgi ile güç arasındaki ilişki konusunda içerdiği anlayış neyin daha iyi ya da daha ayrıcalıklı bilgi sayılabileceğine ilişkin bazı ölçütler sağlar. Bu noktaları sırasıyla ele alacağım.

5 Harvey (1996, 49). *Ayrıca bkz.* Ollman'ın Harvey tarafından alıntılanan sözü (48):
"Diyalektik, 'şey'in bir tarihi *olan* ve başka şeylerle dışsal bağlantıları *bulunan* bir şey olduğu yolundaki yaygın anlayışın yerine kendi tarihini ve olası geleceklerini içeren 'süreç' ve kendi mahiyetinin bir parçası olarak başka ilişkilerle bağlarını içeren 'ilişki' anlayışlarını koyarak, hakikat konusundaki düşüncemizi yeniden yapılandırır. (Ollman, 1993, 11)

Modernist/Aydınlanmacı yorumuyla hakikat, eğer bazı ölçütleri karşılıyorsa doğru olarak yaftalanabilecek, önceden var olan dışsal bir şeyleri keşfetmeyle ilgilidir. Dahası, hakikatin el değmemiş niteliklerini koruyabilmesi için özellikle hiç yoktan keşfedilmesi gerekir. Benim dayandığım hakikat tanımı bundan daha karmaşıktır ve benim Marx'ı okuma tarzıma çok şey borçludur. Feminist duruş kuramına benim getirdiğim yorumun hakikat sorununa nasıl yaklaştığını kısaca ortaya koymak için Marx'a atıfta bulunmak istiyorum. Marx, *Feuerbach Üzerine Tezler*'inde, "şeyler"in "nesneler" olarak, "özellikle de düşünüm nesneleri" olarak anlaşılmasına karşı çıkmış ve şunu dile getirmiştir: "İnsan, hakikati, yani düşüncesinin gerçekliğini ve gücünü, bu dünyaya aitliğini pratikte kanıtlamalıdır." İşte burada, bu tartışma için kılavuz olarak aldığım iki metne geri dönmemiz gerekiyor: Marksizm siyasal değişimle ve toplumsal adaletle ilgilidir, bu kaygılar ise toplumsal ilişkilere dair Marksizmden etkilenmiş her türlü diyalektik analizin merkezinde yer alır.

Öyleyse Marksçı proje neyin bilgi sayılacağına ilişkin ölçütleri değiştirir: Marx'a göre, bilgi sahibi olmak görmeyi, tatmayı, hissetmeyi ve düşünmeyi kapsar. Eğer hakikat eylem içindeki fikirlerimizin gerçekliği ve gücü ise, o zaman bilgiyi ve hakikati çok daha tarihsel olarak özgül biçimlerde ele almalı ve tüm hakikat tanımlarının toplumsal, tarihsel ve nihayet geleneksel biçimine dikkat göstermeliyiz. (Ve bu noktada, Foucault'nun hakikatin sadece yasa halinde toplanmış hata olduğu yolundaki iddiası hatırlatılabilir.) Bilgi arayışının insan gereksinimleri tarafından yapılandırılan bir insan etkinliği olduğu bize hatırlatılıyor.

Ama burada hakikat sözünden rahatsızlık duymaya başlıyorum. Hakikat arayışı hiç de Marx'ın projesinin anlamanın yolu değildir. Katiyet kavramını kullanmak belki daha iyi olabilir: kişinin güvenilebilir bilgiye, eyleme dökülebilecek "kadar iyi" bilgiye sahip olma duygusu. En temel nokta, güç ilişkilerini (Marx'ın durumunda, kapitalizmin gelişmesini ve insan deneyimlerinin gitgide daha fazla alanının metalaştırılmasını mer-

kez alan güç ilişkilerini) anlamaktır. Ama güç ilişkilerini anlamanın amacı onları değiştirmektir. Bu amaca yönelik olarak da Marx'ın kategorileri hareket edip akarak, birçok postmodernist kuramcının üstünde ısrarla durduğu akışkanlığı gerçekleştirir. Sadece birkaç örnek verirsek, Sermaye "yeni hammaddeler, yeni çalışma aletleri ve yeni geçim araçları üretmek için *yararlanılan* her türden hammaddeler, çalışma aletleri ve geçim araçları" olarak, "biriktirilmiş emek" olarak, "bir burjuva üretim ilişkisi, bir toplumsal üretim ilişkisi" olarak, "bağımsız bir toplumsal güç" olarak tanımlanır (Engels, 1978, 176, 207, 208). Sermaye çeşitli anlarda ve çeşitli analiz amaçları için bütün bu şeylerin hepsidir. Nitekim Marx, örneğin üretim sürecinin özgül yanlarına dikkat çekmek istediği zaman, sermayeye muhtemelen hammaddeler ve çalışma aletleri olarak atıfta bulunurdu. Ama sermayenin bir bütün olarak toplumu yapılandırma gücüne işaret etmek istediği zaman, sermayeye daha büyük bir ihtimalle bağımsız bir toplumsal güç olarak değinirdi.

Sonuçta varılan nokta, Aydınlanmanın analiz kategorilerine geri dönmekten kaçınılmak isteniyorsa artık olduğu gibi korunması gitgide zorlaşan bir terim olarak "hakikat"i neyin oluşturduğu konusunda çok karmaşık bir fikirdir. Susan Hekman, Marx'ın hakikate ilişkin savları ile Foucault'nun tutumlarından bazıları arasındaki birçok benzerliğe işaret etmekte haklıdır. Hekman'ın etkili biçimde belirttiğine göre, bu benzerliklere rağmen Foucault, ezilenlerin söylemlerinin orada kaldığını ve "gerçekliğe" daha yakın olmadığını öne sürerdi. Ama Hekman, bu söylemlerin yine de "daha az baskıcı bir toplumun tanımı"na daha yakın olabileceğini de kabul ediyor (1997, 10).

Marksist kuramlar (ve feminist duruş kuramları) hakikati yargılamayla ilgili en dolaysızca akla gelen kategorilerin ve ölçütlerin muhtemelen ağırlıklı gruplarınkiler olduğunu da bize anımsatıyor. Nitekim Marx, rekabette her şeyin tersine dönmüş gibi göründüğünü ve kapitalizmde zenginlik birikiminin aynı zamanda da sefalet birikimi olduğunu öne sürebilirdi. Yine de

bu kategoriler ve ölçütler toplumun tüm mensupları için doğru *kılınır*. Bunun gibi birçok örnek düşünülebilir: keşfedilmiş olmayıp, çeşitli uygulamalar ve yaptırımlar yoluyla gerçek kılınan, "hakikat" olarak dayatılan zorunlu heteroseksüellik.

Lukács'ın proletaryanın duruşuna ilişkin irdelemesini izleyerek, benim feminist bir duruşun benimsenmesi konusunda ortaya attığım savlar, "Hakikati bileceksiniz ve hakikat sizi özgür kılacak" sloganının tehlikesini kavrıyor. Yerkürenin birçok bölgesinde var olan güç ilişkileri bağlamında, "hakikati bilmek" çok daha büyük bir olasılıkla hapse atılmanıza ya da ortadan kaldırılmanıza yol açar. Hem Marx hem de Lukács hakikat ile gücün çok yakından bağlantılı olduğunu biliyorlardı: neyin hakikat sayılacağı, onu elde etme yöntemleri, değerlendirme ölçütleri – tüm bunları mevcut güç ilişkileri derinden etkiler.

İkinci soruna (öznelerin mahiyeti ve birer etken olma olasılıkları sorununa) bakarsak, başkalarının ancak daha sonra post-yapısalcılıkta karşılaştıkları türden toplumsal konstrüktivist (yapımcı) özne kuramlarına Marx'ta ve Marksist kuramlarda rastladım. Ama bu kuramları liberal çoğulcu ve bazen de libertaryen bir bakışla, yalnızca mikro düzeydeki güç süreçlerine ilişkin anlatımlara dayanan bir bakışla yorumlamaya (elbette bizzat bazı Avrupalı post-yapısalcıların yardımıyla) yönelik Amerikan eğiliminin aksine, Marksçı düşüncede, bazılarının "toplayıcı" kuramın karşıtı olarak "global" diye adlandırdıkları şeyin ısrarla vurgulandığını gördüm (Hennessey, 1993). Makro düzeydeki güç süreçleri, yani bireysel yaşamlarda sergileniyor olabilmelerine rağmen ancak toplumun bütünü düzeyinde tam olarak anlaşılabilen süreçler odak noktasındadır. Toplumsal ilişkilerin bütününü bireysel bir perspektiften anlayabileceğimizi iddia etmek, her yeri hiçbir yerden görebileceğimizi iddia etmek kadar nafile bir çabadır. Ama geniş ölçekli toplumsal güçler üstüne odaklanmak öznenin farklı yönlerine ışık tutar.

Bu nedenle Marx, Foucault'nun yaptığı gibi, tabi kılınmış özneye ilişkin bir kuram sağladığı şeklinde okunabilir. Yani,

Kapital'deki artık değer kuramını ya da yabancılaşmış emekle ilgili makaleyi (bunların aynı felsefî savın iki çeşitlemesi olduğunu söylerdim) insanların yaşamlarını başkalarına ait nesnelere dökerek nasıl kendilerini tabi kılınmış halde oluşturduklarının öyküleri olarak okumak mümkündür. Ama Marx'ın özne/tabi kılınma kuramı, başka öznellik biçimlerinin gelişim potansiyellerini ve olasılıklarını vurgulamasıyla Foucault'nunkinden ayrılır.[6] Ayrıca, Marksçı öznellik kuramı haklı olarak "kuramsal antihümanizm" şeklinde sınıflandırılır; bu fikri Althusser bu başlık altında geliştirilmiş, Foucault ve Derrida'ya aktarmıştır. Yani, söz konusu olan özneler sadece birer insan olan bireysel özneler değil, daha geniş kolektif öznelerle ya da gruplarla olan ilişkilerinin tanımladığı özneler-dir. Bu gruplar da toplumun bütününü yapılandıran makro süreçlerle (gerek dillerle, gerek ideolojilerle, gerekse söylemlerle) tanımlanıyor olarak anlaşılmalıdır. Aynı zamanda da bu gruplar, tabi kılınmış olmaları nedeniyle, yani belirli bir toplumsal konumda var oldukları ve bu nedenle dünyayı belirli bir şekilde görür hale geldikleri (mecbur bırakıldıkları) için problemsiz bir şekilde oluşmuş olarak görülmemelidirler. "Kadınların bakış açısı"nın aksine, feminist bir duruş geliştirmek için gösterdiğim çaba, bu içgörüyü özümseme çabasıydı (Hartsock, 1983; 1998). Chela Sandoval'ın renkli kadınlar için stratejik kimliğin önemi konusunda geliştirdiği kavram bu sürecin anlaşılmasında önemli bir ilerlemeyi temsil eder, muhalif bilinç kavramını geliştirmesi de öyle.[7]

6 Marx'ı çağdaş feminizmin kaygılarına uyarlamak istediğim için, proletaryanın potansiyel öznelliklerine ve "tarihsel misyon"una ilişkin fikirleri değiştirmek ve potansiyel kavramı üstünde etraflıca durmak isterim. Bell Hooks (1990), böyle bir misyonu savunmaktan çok, potansiyel öznellikleri farklı ve daha iyi bir dünya "özlemi" başlığı altında ele almıştır.

7 Sandoval, 1981 Ulusal Kadın İncelemeleri Birliği'nin toplantıları çerçevesindeki bilinçlendirme oturumlarından doğan "renkli kadınlar" kategorisinin gelişimine ilişkin makalesinde harika bir noktaya değinmiştir; *bkz.* Sandoval, 1990. Burada anlatılanların çoğu Sandoval'ın "ABD Üçüncü Dünya Feminizmi" başlıklı makalesinden alınmıştır (Sandoval, 1991)

Sandoval, ABD üçüncü dünya feminizminin Amerika Birleşik Devletleri'nde muhalif siyasal faaliyet için bir model işlevi üstlenebileceğini öne sürüyor. Dünyayı bir tür "topografya" olarak görmemizi öneriyor, "baskıcı güçleri dönüştürmeyi amaçlayan bireylerin ve grupların kendilerini direngen ve muhalif özneler halinde oluşturmak" içinde etrafında toplanacakları noktaları tanımlıyor (1991, 4). Tahakküm altındakilerin "özne konumları buralarda yerleşmiş olanlar tarafından özbilinçli olarak kavrandığı" zaman, buraların "etkili direniş yerlerine dönüştürülebileceği"ni savunuyor (s. 4). Bir otomobilde "güç iletimi sağlayan bir sistem" içinde sürücünün vites değiştirmesine imkân veren debriyaj gibi çalıştığını belirttiği bir "ayrımsal bilinç"i tartışma konusu yapıyor (s. 14).

Burada Sandoval'ın görüşleri, kimliğin mahiyetini yeniden düşünmemizi öneren Gramsci'nin görüşleriyle koşutluk gösteriyor: "Dünyayı düşünme ve etkileme kapasitemiz, kendileri de tarihin hem öznesi hem de nesnesi olan başka kişilere bağımlıdır" (Gramsci, 1971, 346). Ek olarak, "birey" kavramında da reform yapılmalı ve böylece bu kavram, bir "aktif ilişkiler dizisi" olarak, "bireyselliğin belki dikkate alınması gereken en önemli öğe olsa bile tek öğe olmadığı bir süreç" olarak görülmelidir. Öyleyse bireysellik, "bu ilişkilerin bir araya gelmesi" olarak anlaşılmalıdır, öyle ki "... insanın kişilik araçlarına ilişkin bilinç kazanması için bu araçlar yaratılsın ve bu ilişkilerin bir araya gelişini değişime uğratmak için insanın kendi kişilik araçları değişime uğratılsın" (s. 352). Ayrıca, Gramsci'nin savunduğuna göre her birey bu ilişkilerin ve de bu ilişkilerin tarihinin bir sentezi, "geçmişin bir özeti"dir (s. 353). Öyleyse öznenin oluşması, "bireyler" ve daha geniş ölçekli toplumsal güçler arasındaki karmaşık bir karşılıklı etkileşimin sonucudur. Gruplar, görüldüğü kadarıyla Hekman'ın anladığı gibi, birey toplulukları olarak anlaşılmamalıdır. Ayrıca, duruş kuramlarının ortaya attıkları "kolektif özne"nin oluşması bu karmaşık özne konumlarının her zaman olumsal ve kırılgan (yeniden) inşasını ve dönüşümünü gerekti-

rir. Kathi Weeks'in ifade ettiği gibi, "özne konumlarını duruşlara dönüştürmeye yönelik bu proje, yaşamlarımızı yeniden yorumlamak ve yeniden yapılandırmak için aktif bir müdahaleyi, bilinçli ve eşgüdümlü bir çabayı içerir. ... Bir duruş miras değil, bir projedir; kazanılır, bahşedilmez" (1996, 101).

Şimdi, belirttiğim üçüncü noktayı, ayrıcalıklı bilgi sorununu ele alacağım. Duruş kuramlarına ilişkin hem bu hem de başka tartışmalara yıllar boyunca kafa yorduğum için, bir yandan politika sorunlarının, öte yandan hakikate ve bilgiye ilişkin daha geleneksel felsefî sorunların, ek olarak da bunların epistemolojik geçerlilik iddiaları için kullanılan çelişik ölçütlerin iç içe örülmesinin anlaşmazlıktan büyük ölçüde sorumlu olduğu kanaatine ulaştım. Duruş kuramları, esasen, güç kavramını sınamak için temelde kullanıldığını savunduğum yönteme çok benzer biçimde sınanan kuramlar olarak kavranmalıdır: Yani, gücün nasıl anlaşılacağına ilişkin savlar farklı epistemolojileri temel alır. Yine de bunu, ayrıcalıklı bilgi iddialarının güç siyaseti ve epistemoloji konusundaki feminist tartışmalar için verimli bir zemin oluşturduğunun bir göstergesi olarak alıyorum.

Esasında Marx'ın, bazı bilgilere diğerlerine göre ayrıcalık tanıma ölçütlerinin saf biçimde "epistemolojik" olduğu kadar etik ve siyasal olduğu tezini savunduğunu düşünüyorum. Buradaki tırnak işaretleri, benim Marx'ı okuyuş tarzımdan dolayı etik ve siyasal kavramları bir yandan epistemolojik iddialar içeren kavramlar olarak, öte yandan da neyin bilgi sayılacağına ilişkin fikirleri derinlemesine önemli siyasal ve etik kaygılar içeren şeyler olarak gördüğümü belirtmek içindir. Marx önemli bir iddiada bulunur: Sömürüye uğrayanların yaşamlarını başlangıç noktası olarak alan bilgi, egemen gruplara kıyasla dünyayı daha iyi anlatır. Bu sezgiyi/savı genişletmek ve kıyılardan gelen görüşlerin ya da aşağıdan gelen görüşlerin (Marx'ın yapacağı tanımlamadan daha heterojen bir tanımlama) hem daha iyi hem de daha keskin görüşlü olduğunu ileri sürmek istiyorum. Marx'ın önerdiği ölçütler çağdaş kuramcılar için önemli bir kılavuz olabilir. Marx, ilk

olarak, işçi sınıfının bakış açısı ya da üretim bakış açısı benimsenirse, kapitalist toplumun dinamiklerinin çok daha eksiksiz biçimde kavranabileceğini öne sürer. Yani, sadece "serbest" piyasanın sözüm ona nötr işleyişlerini dikkate almakla kalmamak, üretime dair toplumsal ilişkiler dâhil olmak üzere üretimin hangi yollarla ürünler, piyasalar ve tüketiciler ürettiğini de dikkate almak gerekir. Böylece piyasa, dikkate alınması gereken çeşitli toplumsal güçlerden birisi haline gelir. Ayrıca, böyle bir bakış noktası Ütopyacı bir vizyonun, yani tüm toplumsal problemlerin çözümü olarak piyasanın yerden göğe kutlandığı yirminci yüzyılın son yıllarında geliştirilmesi ve sürdürülmesi özellikle güç görünen bir vizyonun geliştirilme sürecine katkıda bulunur.

İkinci olarak Marx, daha insan dostu ve özgürlük yanlısı projeler geliştirilmesi için olanaklar sundukları gerekçesiyle bazı bilgilerin diğerlerine göre ayrıcalık taşıdığını öne sürer. Bu nedenle Marx, farklı söylemlerin hangi yollarla geliştiğini ve bireyleri farklı biçimlerde nasıl etkilediğini vurgulayan Foucault'nun tutumunun aksine, insan gruplarının tabi kılınmışlıklarını alt etme ve yaratıcılıklarını kendi amaçları için kullanma gücünü vurgular.

Üçüncü bir husus vardır ki, bazı bilgilerin diğerlerinden "daha iyi" olduğunu öne sürer ve bence burada Chela Sandoval, Marx'ın analizinin en önemli noktasını açıklığa kavuşturmuştur: bireylerin özbilinçli olarak direngen, muhalif ve kolektif öznelere dönüşmeleri için bu bilgilerin kullanılması. Hem emek hem de sermaye açısından piyasaların çok daha eksiksiz olarak küreselleştiği bugünkü bağlamda, muhalif ve kolektif öznelerin gelişimi çok daha karışık bir dizi görevi gerektirir hale gelmiştir.

Ama bilincin değişime uğradığı ya da deneyimin duruşa göre yeniden yorumlandığı sürece daha açık olarak geri dönmek için, bence şunu hatırlamaya değer: Egemen grupların vizyonu, tüm tarafların katılmaya zorlandıkları ve bu nedenle salt yanlış sayılarak bir kenara atılamayan maddî ilişkileri yapılandırır. Bu formülasyon dikkate alınınca, yorumlamanın hakikati keşfetme

çabasıyla yapıldığı iddialarının ne ölçüde problemli olduğunun altını bir kez daha çizmek isterim. Hakikat, büyük ölçüde, egemen grupların hakikat yapabilecekleri şeydir; tarih her zaman kazananlar tarafından yazılır. Dolayısıyla, ezilenlerin erişimine açık anlayış mücadele edilerek kazanılmalıdır ve hem sistematik bir analiz hem de o ilişkileri değiştirmeye yönelik siyasal mücadeleden doğmuş bir eğitim gerektiren bir kazanımı temsil eder. Bu nokta, kadınların duruşu yerine "feminist" duruş terimini seçme nedenimin de anahtarıdır.

Bir duruş benimseme ya da başka bir deyişle, muhalif bir bilinç geliştirme sürecini Gloria Anzaldua (1987, 87) betimlemiştir: "Süreç içseldir ... mücadele her zaman içsel olmuştur ve dış sahalarda eyleme dökülür." Kişinin toplumsal yapıdaki yerleşimi değişmez, ama bunun anlamına ilişkin kavrayış çarpıcı bir değişime uğrar. Bu açıdan, Michelle Cliff'in çalışmaları özellikle öğreticidir. İtalyan Rönesansı doktorası yapmış açık tenli bir Jamaikalı kadın olan Cliff, kendisine bir özne olarak yaklaşmakta ya da benim ifademle bir duruş benimsemekte çektiği güçlüğü anlatır. "Suskunluk Üzerine Not"ta, "Anglo-merkezcilik, beyazların üstünlüğü mesajı"nı içselleştirmiş olduğunu belirtiyor (1985, 13). Feminist harekete katılması sayesinde, benliğinin Afrikalı kısmının köklerine inmeye ve onu yeniden kazanmaya başladığını belirtiyor. Önceki bir kitabında, "Jamaika'nın yerel dilini anımsayamadığı" için yazılarını İngilizce olarak kaleme aldığını, ama yine de feminist bir bilinçle, sömürgeciliğe ilişkin bilinçle ve kendisinden nefret ettiğini bilerek yazdığını söylüyor (s. 16). Cliff, kendi kimliğini ve deneyimlerini merkeze koyan bir anlayışla yazmaya başladığında, yazı üslubunun bir tür hızlı yazı tekniği haline geldiğini belirtiyor. "Birisi seni yakalamadan çarçabuk yaz. Kendi kendini yakalamadan" (s. 16). Cliff'in yazı üslubunu hissettiği öfke yoğurur ve yapılandırır; hem siyasal hem de kişisel (egemen düzenin tüm çarpıklıklarıyla görünür hale geldiği bir tutum benimsemeye yönelik) mücadele bu üsluptа yansımasını bulur.

Michelle Cliff'in mücadeleleri, duruş kuramlarına (gerek benim tezime, gerekse Lukács'ın özgün tezine) yöneltilen son suçlamayı da açıklayıcı niteliktedir. İddiaya göre, bu kuramlar, baskıyla oluşturulan ama başkalarının ezilmesindeki olası suç ortaklığının farkına varmayan fiilen mevcut işçi sınıfı görüşlerini ya da "kadın perspektifleri"ni betimlemektedir. Bir duruşun kazandığı karaktere ilişkin tartışmamdan açıkça anlaşılacağı gibi, onu oluşturan baskıdan fazlasıdır. Fredric Jameson, emek gücünün metalaştırılmasıyla meydana gelen olumsuz kısıtlama ve şiddet deneyiminin, diyalektik olarak, onun metanın özbilinci olarak kazandığı deneyimin olumlu içeriğini ürettiğini belirttiğinde, belki de bunu en açık biçimde ifade etmiştir (1988, 67). Yineleyeyim, Michelle Cliff'in çalışmaları öğreticidir. Cliff, olup bitenlerin yerini saptama çabasıyla geriye bakar. "*Biz* (açık tenli, orta sınıftan Jamaikalılar) ezenler olmayı *onlar*dan ne zaman devraldık?" (1985, 67). Cliff, emperyalizmle ve ırkçılıkla suç ortaklığı yaptığının açıkça bilincindedir. Bu, onun eleştirel bir bağlamda kendi yerini saptamasının temel bir yönüdür.

Ayrıca Cliff, "normal" olanın "sağlıksız" ve "gerçek dışı" olduğunu yazılarında işler. Açık tenli, orta sınıftan Jamaikalılarla ilgili olarak, "Biz renkçiydik ve ezen konumunda olmaya özlem duyuyorduk. ... Beyazların üstünlüğüne inandırılmıştık. Eğer başarısız olsaydık, kara tarafımız galebe çalardı: içine Kreollerin lanetinin mühürlendiği kalıtımsal dengesizlik", diye yazar. Şöyle geriye çekilerek, yazmış olduklarına bakar ve bu "inanılmaz, hatta efsanevî gelebilir" diye belirtir, "Öyledir. Sağlıksızdır" (1988, 78).

Ayrıca, Cliff'in, Anzaldua'nın ve başkalarının egemen kültüre ait hiçbir şeyi kendiliğinden doğru saymayan bir tür ayrıcalıklı bilgi geliştirdiklerini görüyorum. Ayrıcalık, egemen kültürün bize dünya ve kendimiz hakkında anlattıklarını alt etme mücadelesiyle, siyasal bir topluluk kurup orada yaşama ve beraberinde de sorumlu bir epistemolojik topluluk inşa etme mücadelesiyle kazanılır.

Bence en önemli sorun, bugünün kaygılarına hitap eden adalet ve toplumsal değişim kuramları yaratmak için kuramsal araçları ve içgörüleri nasıl kullanabileceğimiz sorusudur. Marx, hem kendi kuramsal çalışmalarının tüm güçlüklerine hem de fiilen var ol(may)an sosyalizm durumuna rağmen, dikkatimizi ele alınması gereken makro düzeydeki belirli sorunlara çeker. Ek olarak, Gramsci gibi kuramcıların yapıtlarında, "bireyler" ile toplumun bütünü arasındaki ilişkileri ele alarak hem yeni bilgilere hem de yeni ortaklıklara olasılık kapılarını açan çok daha yararlı ve karmaşık kuramlaştırma çalışmaları bulunabilir.

Kaynaklar

Anzaldua, Gloria. 1987. *Borderlands/La Frontera*. San Francisco, California: Aunt Lute Foundation.

Benhabib, Seyla. 1990. "Modernizm Epistemolojileri". Linda Nicholson, drl., *Feminism/ Postmodernism*'de. New York: Routledge.

Cliff, Michelle. 1985. *The Land of Look Behind*. Ithaca, New York: Firebrand Books.

Cliff, Michelle. 1988. "Sessizlikten Konuşmak". Rick Simonson ve Scott Walker, drl., *Graywolf Annual Five: Multicultural Literacy*'de. St. Paul, Minnesota: Graywolf Press.

Ebert, Teresa. 1996. *Ludic Feminism and After*. New York: Routledge.

Eisenstein, Zillah. 1982. *The Radical Future of Liberal Feminism*. New York: Longman.

Engels, Friedrich. 1978. "Karl Marx'ın Kabri Başında Yaptığı Konuşma". Tucker, drl., *The Marx-Engels Reader*'da. İkinci basım. New York: Norton, ss. 681-82.

Ferguson, Kathy. 1993. *The Man Question*. Berkeley, California: University of California Press.

Gramsci, Antonio. 1971. *Prison Notebooks*, yayına hazırlayan ve çevirenler Quintin Hoare ve Geoffry Nowell. New York: International Publishers.

Harraway, Donna. 1990. "Yerleştirilmiş Bilgiler". *Simians, Cyborgs, and Women*'de. New York: Routledge.

Hartmann, Heidi. 1981. "Marksizm ile Feminizmin Mutsuz Evliliği". Lydia Sargent, drl., *Women and Revolution: A Discussion of the Unhappy Marriage of Marxism and Feminism*'de. Boston: South End Press.

Hartsock, Nancy. 1983. "Feminist Bakış Açısı: Özgül Olarak Feminist Bir Tarihsel Maddeciliğe Doğru". *Money, Sex, and Power*'da. New York: Longman.

Hartsock, Nancy. 1998. "Feminist Duruşun Yeniden Ele Alınışı". *The Feminist Standpoint Revisited and Other Essays*'de. Boulder, Colorado: Westview Press.

Harvey, David. 1996. *Justice, Nature, and the Geography of Difference*. New York: Blackwell.

Hekman, Susan. 1997. "Hakikat ve Yöntem: Feminist Duruşun Kuramının Yeniden Ele Alınışı". *Signs: Journal of Women in Culture and Society, 22* (Kış).

Hennessey, Rosemary. 1993. *Materialist Feminism and the Politics of Discourse*. New York: Routledge.

Hooks, Bell. 1990. "Postmodern Siyahlık". Bölüm 3, *Yearning*'de. Boston: South End Press.

Jameson, Fredric. 1988. "Bir 'Bitmemiş Ürün' Olarak Tarih ve Sınıf Bilinci". *Rethinking Marxism,* 1:1 (Güz).

Jameson, Fredric. 1996. "Fiilen Var Olan Marksizm". Saree Makdisi, Cesare Casarino ve Rebecca F. Karl, drl., *Marxism Beyond Marxism*'de. New York: Routledge

Marx, Karl ve Frederick Engels. 1976. *Collected Works,* Cilt 5. New York: International Publishers.

Ollman, Bertell. 1971. *Alienation: Marx's Concept of Man in Capitalist Society*. New York: Cambridge University Press [*Yabancılaşma: Marx'ın Kapitalist Toplumdaki İnsan Anlayışı*, Yordam Kitap, 2012].

Ollman, Bertell. 1993. *Dialectical Investigations*. New York: Routledge [*Diyalektik Soruşturmalar,* Yordam Kitap, 2011].

Sandoval, Chela. 1990. "Feminizm ve Irkçılık: 1981 Ulusal Kadın İncelemeleri Birliği Konferansı Konusunda Rapor". Gloria Anzaldual, drl., *Making Face, Making Soul? Hacienda Cams*'da. San Francisco, California: Aunt Lute Foundation.

Sandoval, Chela. 1991. "ABD Üçüncü Dünya Feminizmi: Postmodern Dünyada Muhalefet Bilinci Kuramı ve Yöntemi. *Genders*, No. 10 (Bahar).

Weeks, Kathi. 1996. "Feminist Bir Duruş İçin Özne". Saree Makdisi, Cesare Casarino ve Rebecca E. Karl, drl., *Marxism Beyond Marxism*'de. New York: Routledge.

18

PRAKSİS OLARAK DİYALEKTİK

✸

Joel Kovel

Kuramsal bir kimlik olarak diyalektik, hem Marksist hem de Marksist olmayan popüler düşünce okulları tarafından demode sayılmaktadır (Smith, 1993). Yine de insanlık durumu üstüne yorum yapanlardan, bu terimi en çeşitli entelektüel ortamlarda kullanma dürtüsüne direnebilenlerin sayısı birkaçı geçmez. Burada çarpıcı olan şey, o şekilde kullanılan "diyalektik"e sıklıkla olumlu bir değer yüklenmesidir. Diyalektik olmak üstü örtülü biçimde iyi sayılır ya da şu veya bu sav yeterince diyalektik olmadığı gerekçesiyle reddedilir vesaire. Bu tür kullanımı sayısız vesileyle hepimiz görmüşüzdür. Bu sanki egemen felsefî kanaatin bunu onaylayacağı an çoktan geçince düşüncenin bir tür ilksel diyalektik erdemi yeniden anımsaması gibidir.

Diyalektiğin bu erdemini yöntembilimsel bir ilke olarak yerine getirdiği işlevle açıklamak ilk bakışta kolay görünür. Eğer diyalektik hakikati önermelerde arayıp bulmanın bir yoluysa, o zaman diyalektik olmanın ya da bir şeyi diyalektik olarak yapmanın iyi olduğu apaçık görünür. Bununla birlikte, salt bir yöntembilimsel ilke olarak kaldığı sürece araçsal olmanın ötesinde bir yere gelemeyecek olan bir şeyde erdem bulmak gariptir. Bu sanki dilbilgisi kurallarına göre konuştuğu ya da dik yürüdüğü

için birini övmeye benzer. Bir şeyin erdem kategorisini hak etmesi için ahlaki bir boyut içermesi gerekir ve bu da onun daha çok ya da daha az serbestlik dereceleriyle seçilebileceğini ima eder. Bu akıl yürütme çizgisini diyalektiğe uygularsak, diyalektiğin anlamını bir yöntem ya da teknik olmayı çok aşacak biçimde genişletmek durumunda kalırız.

Diyalektik teriminin basitçe bir yönteme işaret etmediğini ileri süreceğim. Diyalektiği, Ollman'ın görüşüne katılarak, "dünyada olan biten değişiklikleri ve etkileşimleri tüm kapsamlarıyla odak noktasına yerleştiren bir düşünme yolu" olarak adlandırmak daha iyi olur (1993, 10). Ama bu, birinci olarak diyalektiğin dünyayı daha iyi görmemize yardım etmesi için dünyanın nasıl olması gerektiği ve ikinci olarak dünyada diyalektik biçimde düşünmek için bizim nasıl olmamız gerektiği sorularını gündeme getirir. Bu sorular ise diyalektiği *praksis*in büründüğü bir biçim saymanın en iyi yaklaşım olduğunu düşündürür: belirli bir dünya görüşünü temel alan ve onu yansıtan, bilinçli olarak seçilmiş, dönüştürücü etkinlik. Praksis, kuram ile uygulamanın dinamik birliğini ima eder. Praksis olarak diyalektik bir düşünce metodolojisini kapsar, ama diyalektik düşünce, gerçeğe katılımda bulunduğumuz ve onu dönüştürdüğümüz ölçüde gerçekliğin basit bir yansımasını aşar (Marx, 1978a).

Terimin soyağacına bakılırsa bu daha iyi değerlendirilebilir. Diyalektik kavramı, Avrupa kıtasında yansıtıcı düşüncenin şafağında ortaya çıkar. (Bu denemenin sınırları nedeniyle, her ne kadar önemli olsa da Çin'de, Hindistan'da ve başka yerlerde kaydedilen ilişkili gelişmelere değinemeyeceğim.) Eski İyon/Yunan dünyasında kullanıldığı biçimiyle, bu terim söyleşi (*dialektike*) ve tartışma sanatı (*dialektos*) teriminden doğar. Başka bir deyişle, diyalektik yöntembilimsel bir konu olduğu sürece, ilk başlarda bir dizi mantık kuralı değil, mantık kurallarının ikincil olarak soyutlanmasına temel oluşturan bir toplumsal ilişkiydi. İlk olarak Parmenides'in öğrencisi Zenon tarafından kullanıldığı ve daha sonra Sokrates, Platon ve Aristoteles tara-

fından genişletildiği biçimiyle diyalektik, konuşma aracılığıyla yürütülen ortak bir uğraşı olarak, türdeşi "diyalog"un taşıdığı anlamı içerir. Diyalektik, güttüğü amaçlarla diyalogdan ve diğer tartışma türlerinden ayrılır, o amaçların anlamını ise "bilgelik sevgisi", yani sözlük anlamıyla "felsefe" iletir. Bilgelik, elbette, doğrulamadan çok daha fazlasıdır. Evrenden tutun da yaşam biçimlerine ve insanlık dünyasına kadar, gerçekliğin uygun karşılıklı ilişki içinde ve doğru davranım anlayışıyla bütünleştirilerek sahiplenilmesidir. Sokrates öncesi İyonyalılarla başlayarak, antik Yunan spekülatif düşüncesi, felsefe olarak tanımlanabileceği kadar bilim (eklemeye gerek yok, kuramsal kapsamıyla ve ahlaki imalarıyla çağdaş bilimin bölümlenmiş alanının çok üstünde olmasına rağmen, teknolojik kapasitesiyle çok altında olan bir bilim) olarak da tanımlanabilecek bir çabaya girişti. Her halükârda, diyalektiğin özgün anlamı açıkça praksis olgusudur.

Tüm insanlar ve tüm insan toplulukları felsefî düşünce yeteneğine sahip olmakla kalmazlar; verili yaşam koşullarıyla yüzleşmelerinin bütünleyici bir parçası olarak bunu serbestçe üretirler (Radin, 1957). Bununla birlikte, Marx'ın sözleriyle ifade edersek, bunu canları çektiği gibi değil, içinde bulundukları özgül tarihsel durumdan üretirler. Erken Yunan felsefesinin dünya görüşünü, gelişmekte olan iki kabul tanımlıyordu: Doğa sürekli değişime uğrar ve akış içindedir; ve çatışan, güce susamış insan yaratığının ihtirasları toplumu şekillendirir. Bu nedenle, gerçeklik saydam değildi ve hakikat, görünüşlerin arkasında bulunuyordu. Özgül toplumsal koşullar erken diyalektik düşüncenin hem gerekliliğini hem de sınırlarını belirliyordu. Edward Hussey'nin ifade ettiği gibi, bunların kapsamında "alfabeli bir yazı, oldukça genel bir zenginlik dağılımı ve refahına kişinin kendi refahının yakından bağımlı olduğu doğal bir topluluğa ait olma duygusu yer alıyordu" (1972, 9). Bu şöyle soyutlanabilir: Diyalektik praksisin ve o praksis içinde spekülatif düşüncenin ortaya çıkışı üçlü bir toplumsal sürece bağımlıydı: (1) dil içinde o dilin pratik ve özdüşünümsel kullanımına izin veren bir geliş-

ıme; (2) göreceli olarak özerk spekülasyonun yürütülebilmesine ortam sağlayacak bir işbölümüne izin veren toplumsal fazlanın üretilmesi ve dağıtılması; ve (3) bu amaçla bir araya toplanmış, karşılıklı olarak birbirini tanıyan bireylerin gelişmesi.

Üçüncü özellik için Yunan toplumuna teşekkür etmemiz gerekir; o toplumda, Hussey'nin sözlerine dönersek, "insanlık tarihinde ilk kez insan toplulukları insanların bilinçli olarak seçtikleri ve razı oldukları, tartışılabilen ve çoğunluğun onayıyla değiştirilebilen yansız kurallarla düzenleniyordu" (1972, 9). Bu düzenlemenin değeri şişirilmemelidir. Kadınların, kölelerin ve yoksulların dışlandığı Yunan kent-devleti (*polis*) gerçek demokrasiye giden yolda yalnızca bir duraktı. Ama geçerli bir geçiş biçimini temsil ediyordu; orası okuryazarlık ve bir ölçüde boş zaman olanaklarıyla donanmış, kendini ifade edebilen bireylerin bir araya gelerek görünüşlerin ötesindeki gerçek mahiyetler üstüne kafa yorabildikleri ve bunu sonraki kuşaklara aktarabildikleri bir yerdi.

Diyalektik, diyalogu ve mücadeleyi temel alan bir toplumsal ilişki öngörür; aynı zamanda da o ilişkinin içselleştirilmesini ve bireylerin yerine getirebildikleri ve resmîleştirilebilen mantık kurallarına dönüştürülmesini öngörür. Diyalektik, tarihsel gelişimin belirli bir aşamasında, yeni keşfedilmiş bir gücün onaylandığı ama bir ölçüde belirsizlik ve çatışma da içeren bir aşamasında ortaya çıkan bir yetenektir. Gerçekte, çatışma onun matrisidir, aynı zamanda da alt ettiği ama kesin sonuca erdirmeyip yalnızca yeni çelişki düzeylerine taşıdığı şeydir. Diyalektik sınıflı topluma özgüdür, çünkü diyalektiğin temel ön koşulları (okuryazarlık, ayrıcalıklı bir azınlığın el koyduğu fazlalık sayesinde kazandığı boş zaman ve bir çatışma alanında sorunlar ortaya atan bir bireysellik) orada üretilir.

Devletsiz ilkellerde olduğu gibi doğrudan iletilen konuşmanın duygulara dolaysızca hitap ettiği ortamla karşılaştırılınca, okuryazarlığa dayalı kültürün bir bedeli vardır. Bununla birlikte, ilksel toplumların daha incelikli şekilde farklılaşmış

yaşam dünyalarından işte bu ayrılış, düşünceye bir zamansallaşma getirir, ki bu, diyalektiğin tarihi de dâhil insanlığın entelektüel tarihinde belirleyici olacaktır. Felsefî düşünüş için alfabeli bir yazı kullanılmaya başlayınca, düşünce artık nesneleştirilebilir ve indirgenebilir bir hâl alır. Deyim yerindeyse, incelenebildiği ve sınanabildiği masaya yatırılır. Bu durum zamana yayılarak kuşaklar boyunca sürdürüldüğü için ve bu yolla ilerleyen felsefî tutumlar zorunlu olarak her biri taraflı olan farklı toplumsal oluşumlarca benimseneceği için, yazılı olarak üretilen felsefenin, hakikate ilişkin kendi yorumunu kararlılıkla savunan "okullar" halinde farklılaşmak zorunda olduğu sonucu ortaya çıkar. Kabaca söylersek ilk olarak Pythagorasçılar, Parmenidesçiler ve Herakleitosçular arasındaki, sonra da diğer Yunan düşünce okulları arasındaki tartışmalarda şekillenen bu süreç, günümüzün daha da parçalanmış entelektüel alanında devam ediyor. Entelektüel savaşın olmadığı bir sınıflı toplum düşünmek, askeri savaşın olmadığı bir sınıflı toplum düşünmekten daha zordur.

Praksisler otomatik değil, seçimlik hususlardır; seçilebilecek olan şey seçilmeyebilir de. Bu nedenle, diyalektik hiçbir zorunluluk ifade etmez; sınıflı toplum içinde olanak tanınan bir seçenekten ibarettir yalnızca. Ama kimse bu seçeneği kullanmak için bir oy pusulasının üstüne diyalektik sözcüğünü yazmaz. Seçim, daha çok, yaşam süreçlerinin çeşitliliği içinde varlık, istikrar ve öngörülebilirlik biçimlerine karşı oluşum, yaratıcılık ve olumsallık biçimlerine dikkat göstermekten doğar. Sınıflı toplum tarihinde bu tutum alt sınıflarınkiyle örtüşürken, diyalektiğin bastırılması *statüko* seçeneğinin ifadesi olup çıkmıştır. Gerici zamanımızda diyalektiğin karartılmasının bir nedeni bu olabilir.

Diyalektiği iyi uygulamak için kişinin çelişmeye ve belirmeye açık olması gerekir. Bu nedenle diyalektik, sonuçta daha doğruyu bilmeye ve daha iyi bir dünya kurmaya götürebileceği umuduyla mücadeleyi kabul edenler içindir. Bu seçim varlığı-

nı ortaya koyarak ve risk alarak yapılır, çünkü mücadele durumu kötüye de götürebilir. Diyalektik düşünüşün nesnel olarak sınanabilir olması gerekmekle birlikte, esasen henüz kuramsal olmayan bu seçeneklerin hiçbir entelektüel kanıtı olamaz. Yine de diyalektiğin erdemi bu diyalog, çatışmaya açık olma ve umutluluk kompleksine sadık kalır. Bir praksis olarak diyalektik hem bir yöntem hem de bir etik ima eder. Çelişkilere açık kalmakla, hatta daha derin bir bilgiye ve daha özgür bir gelişmeye yol açacağı inancıyla onları bir tür askıya alınmışlık durumunda korumaya almakla, diyalektik olarak hareket ederiz. Diyalektik doğası gereği özgürleştiricidir: Ötekiliğin varlığına olanak tanır ve görececilikten sakınmakla birlikte farklılığı hoş karşılar. Bilir ki *Aufhebung* (yadsıyarak aşma) otomatikman meydana gelmez, iki mıknatısın benzer kutupları gibi birbirini itme eğilimi gösteren çelişkilerin bir arada tutulmasını ve böylece içlerindeki saklı yaşamın açılıp ortaya serilebilmesini gerektirir. Diyalektik, günümüz gibi karşı-devrimci zamanlarda bastırılan radikal umut sahipleri içindir.

Diyalektiğin doğası ve doğanın diyalektiği

Bir şeylere açık olan belirli çelişkili gelişme çizgisi olarak *bir* diyalektikten söz ederiz (örneğin cinselliğin, aydınlanmanın, paranın, bireysel yaşamın vb. diyalektiği) ve tarihi, sınıf mücadelesinin üstün diyalektiğinin yönelimine uygun olarak bireysel diyalektik ipliklerinden dokunmuş bir tür kumaş olarak düşünürüz. Ama diyalektik aynı zamanda da diyalektik praksisin ve yöntemin özünde yatan ve onunla tutarlı olan ontolojik varsayımlardan dokunmuş bir düşünce sistemidir. Gerçek anlamda diyalektik düşünür denilebilecek ilk düşünür olan Herakleitos (onun bu terimi kullandığına ilişkin bir kanıtımız olmasa da), diyalektiğin ontolojik savları dışlama eğilimi taşıyan saf bir yöntem şeklinde biçimselleştirilmesinden önce kaleme aldığı fragmanlarının bazılarında bunu ortaya koyar: "Şeylerin doğası,

kendini gizleme huyunda yatar" (Fr. 123); "savaş her şeyin atası ve her şeyin kralıdır..." (Fr. 53); "Bileşimler: bütünler ve bütün olmayanlar, ıraklaşarak yakınlaşanlar, uyumsuz uyumlular, tüm şeylerden bir tane ve bir taneden tüm şeyler" (Fr. 10: Hussey, 1972, 35, 49, 45).

Bu en soyut olarak şöyle ifade edilebilir: Gerçeklikte, giderek değişip hem düşünceyi hem de dış dünyayı etkileyen genel bir "oluş hâlindelik"e dönüşen kaybolma ve belirme yönünde bir eğilim vardır. Dahası, bu örüntü istikrarlı gibi görünen tüm oluşumları sorunlu kılar. Bundan çıkarılabilecek birçok sonuç vardır.

Birincisi, diyalektik özü gereği eleştireldir. Oluş terimi diyalektiğin merkezinde bulunduğu için, hiçbir şey salt olduğu gibi ya da göründüğü gibi görülemez. Bu eleştirel işlev diyalektiğin kendisine de uygulanabilir; ve uygulanmalıdır. Yani, uygulamaya konulan tüm diyalektikler kendi potansiyellerine yakın kestirimlerden öte bir şey olamazlar. Bir diyalektik kusursuz olsaydı, zaten diyalektik olamazdı, çünkü o zaman oluş hâlindelik ve yaratıcılık alanının dışında kalırdı. Bu ilke, bireysel diyalektiklerin, (diyalektik) incelemeye yer verdiğini bize anlatır. Diyalektik dengeleşim, bölünme, parçalanma, farklılaşma, akış gibi şeylerden söz edebiliriz; kısacası, diyalektik biçimlerin bir eleştirisini geliştirebiliriz (bu minvalde bir irdeleme için *bkz.* Bhaskar, 1993).

İnsan dışı bir doğaya doğrudan diyalektik anlam yükleme çabaları diyalektiğe aykırıdır. "Herhangi bir şeyin diyalektiği"nin praksis içermesi gerektiğine göre, bir doğa diyalektiği, insanlara özgü olan kuram ile uygulama arasındaki ilişkiyi doğanın doğrudan doğruya açığa vurduğunu farz eder. Böyle bir şey insan dünyasını ve insan dışı dünyayı en temel özellik bakımından özdeş kılardı. Bununla birlikte, insanların "doğa"sı kendilerini doğanın geri kalanından ayırt etmeleri (örneğin, elbise giyerek, yemek hazırlayarak, ölüm töreni yaparak vb.) olduğu için, böyle bir önerme bizzat insanı yadsır ve dolayısıyla diyalektiği yadsır. Diyalektik düşünce kisvesine bürünen bu tür bir yadsıma, yuka-

rıda geliştirilen anlamda, "bölünmüş" bir diyalektik sayılabilir. Buna karşılık, daha tam olarak kavranmış (ya da "farklılaştırılmış") diyalektik, farklılığın hem olumlandığı hem de olumsuzlandığı yadsıma ilkesini ilk kez Herakleitos'un 10. fragmanında varsayılan anlamıyla kullanır. İnsanlık ile doğa arasındaki ayrım, hiçbir zaman tam olarak kavranamayan doğanın bilinmesine uzanır. Doğa üzerine bilimsel düşünme projesinin hiç sonu olmadığı halde, bilimin kendisi insanın doğayı bilişinin sınırlarını koyar (örneğin, kuvantum belirlenimsizliği ve Gödel Teoremi gibi buluşlar yoluyla).

Diyalektik, totalizasyona karşı direnir, ama yine de bütünsellik yönünde hareket eder. Mevcut her varlığa eşlik eden "ne değildir" sorusu, parçayı bütünün içinde yok etmeksizin her varlığı daha kapsayıcı bir bütüne bağlar ve herhangi bir varlığın gerçekliğini kavramak (ya da diyalektik bir ifadeyle, ona yaklaşmak) istiyorsak, bu bütünün perspektifinin benimsenmesi gerektirir. Bu tür akıl yürütme, "çevre merkezci tutum" denilen ve ekolojik açıdan yok edici bir toplumun mekanik paradigmalarını eleştirmek için yaygın biçimde kullanılan yaklaşıma benzer. Ama bu türden ekolojik düşüncede eksik olan şey, diyalektik yadsımada verilen doğanın insanî ve insan dışı alanları arasındaki belirgin ayrımdır.

Doğada karşılıklı bağlantılılık ve süreçsel akış görürüz, ama tutarlılıkla açılıp serilen bir olumsuzlama gibi belirgin hiçbir şey görmeyiz. Yadsıma, diyalektik pratik için temel önem taşıyan eleştirel yöntemin soyutlanması sayılabilir. Yadsıma, çelişki yoluyla akıl yürütmedir, "nedir"in içinde "ne değildir"i aramadır ve bundan çıkan ardışık yadsımalar ve yadsımaların yadsınmaları dizisidir. Bir "doğa diyalektiği" arama yanlışı, bizatihi diyalektiğin temelde bilinemez olduğunu gösterdiği doğanın giriftliklerine bir sürü mantıksal yadsımalar, yadsımaların yadsınmaları vesaire içeren sahte formülü dayatma arayışında yatar. Mantıksal teşrih için lazer olarak kullanılabilecek şey, doğaya doğrudan yansıtıldığı zaman bir elektrikli

testereye dönüşür. Bu bakımdan, bir yadsımalar dizisinin somut fiziksel dünyaya yansıtılması sahte olguculuğa varır; tek kelimeyle, diyalektik dışıdır.

Bununla birlikte, diyalektik insanlığı doğadan koparıp ayırmaz, ama ikisini ayırt etme yolları bulmak durumundadır. Bu akıl yürütme, gerçekte tek bir sorunun farklı uçlardan görülmesinden ibaret olan iki soruyu ortaya çıkarır:

(1) Yadsıma ilkesinin doğa içindeki nesnel eşlenikleri hakkında daha çok şey söylenebilir mi; yani, fiziksel bir kategoriye mantıksal bir kategori yükleyen olguculuğa düşmeksizin, doğanın girift süreçleri daha ileri soyutlanarak "yadsıma benzeri" bir tür ilkeye ulaşılabilir mi?

(2) İnsanlığın doğa içindeki durumu ("insan doğası") hakkında, diyalektik mantığı açıklamaya yardımcı olacak ne söylenebilir; yani, doğa, uygulama ve mantık arasındaki dolayımlamalar hakkında, gerçekliğe uygun şekilde düzenlenmiş bir diyalektik oluşturacak ne söylenebilir?

Stenografi jargonuyla söylenirse, birbiriyle tutarlı, özcülükten ve toplumsal indirgemecilikten arınmış bir "felsefî antropoloji" ve "metafizik" arıyoruz. Birinci projeyle, yani diyalektiğin, başka bir deyişle olumsuzlamaya yatkın bilinçli insanların ortaya çıkışını açıklamaya yeterli bir metafizik arayışıyla ilgili olarak, burada söyleyebileceğim tek şey bu amaca yönelik bazı çok ilgi çekici çalışmaların yapılmakta olduğudur (örneğin *bkz.* kapsamlı bir görüş için Gare, 1996; ve matematiksel fizikten gelen, kesin sonuç vermemesine ve hayli tartışmalı olmasına karşın çok uzak erimli bir katkı için Penrose, 1990; 1994).

İkinci sorudaki hususa gelince, ancak bölük pörçük ve önsel bir nitelikte olsa bile bir şeyler daha söylenebilir. İnsan doğasını anlamak, doğal bir yaratıkta diyalektiğin köklerini düşünmek için diyalektik metodolojiyi kullanmaktır. Çünkü insan doğasına özgü olan şey, yukarıda belirtildiği gibi, doğanın bir parçası olarak kalırken doğadan kopmaya yatkınlıktır. Bu ne-

denle, insan doğası olumsuz tanımlanır: İnsan, "hayır" diyen hayvandır. Cinsler arasındaki farkı kabullenmeyi reddederiz; ayrılığı kabullenmeyi reddederiz; tahakkümü reddederiz; ölümü kabullenmeyi reddederiz. Ya da daha başka yadsımalar yoluyla, reddetmeyi reddedebiliriz ve diyalektik gelişimin farklı çizgilerinde, bütün bu şeyleri kabul etme noktasına da gelebiliriz. Nasıl ki uçmak kartalı ya da koloni kurmak karıncayı tanımlıyorsa, yadsıma da tür olarak kimliğimizin o kadar önemli bir parçasıdır. Marx, *Elyazmaları*'nın temel nitelikteki bir pasajında bunun çerçevesini çizer: "Ne nesnel olarak doğa ne de öznel olarak doğa *insan*oğlu için yeterli bir biçimde doğrudan verilidir" (1978b, 116). Bu, doğayı yeterli nesnelere dönüştüren türe özgü etkinlik olarak üretimin antropolojik temeline işaret etmektedir.

Marx insanlığın dinmek bilmez doyumsuzluğunun nedenlerine daha fazla girmez. Bunu yapmak için, benliğin, yani bilince doğrudanlıktan kopma ve özne olarak kendisi hakkında düşünme olanağı veren o benzersiz insanî oluşumun doğasını sorgulamak gerekirdi. Bu düşünme eyleminin aracı fiziksel ışık değil, dilin içeriğidir (o da yazıya dökülebildiği zaman diyalektik praksise girer). Dil, bilgilerin biriktirilmesiyle ya da herhangi bir salt biyolojik şemayla sınırlı değildir. İnsanî olanın meydana geldiği somut mahaldir. Burada dildeki ikili bir hareketin izini sürebiliriz: Bir şeyin adlandırılması hem o şeyi talep eder hem de o şeyden ayrılır (Kovel, 1989).

Doğa, karşılıklı bağlantılı olan ve birbirinin içine akıp çıkan farklı varlıklar ortaya çıkarır; bu, diyalektiğin başlangıcıdır. Sonra doğa evrimle insanı oluşturur, bu süreçte (eşzamanlı evrimle sinirsel yetenek, dik duruş, başparmağın diğer parmaklara değdirilmesi vb. yetilerine kavuşan) bir varlığın ayrılmışlığı ve yapılandırılmamışlığı fiziksel, dışsal bir mekânın yanında temsilî, öznel, içsel bir mekânın da ortaya çıkmasına olanak sağlar. Olumsuzluk, dille ifade edilen bilinç belirdikçe, gerçekliği öne sürmek ve yadsımak için bu eşlenmenin harekete geçirdiği

ilişkidir. Öznellikleri bölünmüş olan karşılıklı etkileşim içindeki varlıklar bir araya gelip toplum oluştururlar ve en iyi durumda, olumsuzluktan yapılıp diyalektikte birbirine bağlanan soyutlamaları kullanarak bilgelik için çaba gösterirler.

Diyalektik bütüne işaret eder, ama kendisi son olamaz. Diyalektik, sınıflı toplumun dayattığı kötürümleştirmelere karşı çıkan bir reddiyeyi (daha ileri giderse, insanları birbirinden, insan dışı doğadan ve kendi doğalarından koparıp ayıran tüm tahakküm biçimleriyle birlikte bizatihi sınıflı toplumun alt edilmesine uzanması gereken bir reddiyeyi) temel almaya devam ettiği sürece özgürleştiricidir. Bugün ancak hayal gibi görünen işte o anda diyalektik boyun eğecek ve birleşmiş bir özneyi temel alan yeni bir radikal bilme biçimi kendini hissettirebilecektir.

Kaynaklar

Bhaskar, Roy. 1993. *Dialectic: The Pulse of Freedom.* Londra ve New York: Verso.

Gare, Arran. 1996. *Nihilism, Incorporated.* Sidney, Avustralya: Eco-Logical Press.

Hussey, Edward. 1972. *The Pre-Socratics.* New York: Charles Scribner's Sons.

Kovel, Joel. 1989. "Things and Word". *The Radical Spirit*'te. Londra: Free Association Books.

Marx, Karl. 1978a (1845). "Theses on Feuerbach". Robert Tucker, drl., *The Marx-Engels Reader*'da. New York: W. W. Norton.

Marx, Karl. 1978b (1844). "Economic and Philosophical Manuscripts". Robert Tucker, drl., *The Marx-Engels Reader*'da. New York: W. W. Norton.

Ollman, Bertell. 1993. *Dialectic Investigations.* New York ve Londra: Routledge.

Penrose, Roger. 1990. *The Emperor's New Mind.* New York ve Oxford: Oxford University Press.

Penrose, Roger. 1994. *Shadow of the Mind.* New York ve Oxford: Oxford University Press.

Radin, Paul. 1957. *Primitive Man as Philosopher.* New York: Dover.

Smith, Tony. 1993. *Dialectic Social Theory and Its Critics.* Albany, New York: State University of New York Press.

19

LIVANT'IN KELLİK İLACI

✸

Bill Livant

Son kalan saçlarınıza uyduracak biçimde kafanızı küçültün. Livant'ın kellik ilacı işte bu. Üstelik bedava. Kel değilseniz, bu eğlenceli olabilir. Kelseniz, belki de öyle olmayabilir. Niçin? Niçin değil? Bu örnek, genel olarak "uydurma" konusunda neyin doğru olduğuna açıkça ışık tutuyor. Bu asla simetrik değildir. Bu asla eşit değildir. Uydurma sorunu, *iki* şeyi *bir* şeye uydurma sorunu gibi *görünüyor.* Ama iki şeyin "birbirine uydurulma"sı asla söz konusu değildir. Daima bir şey diğerine uyar. Saç miktarı kişinin başına uyacak biçimde ayarlanabilir, ama kişinin başının büyüklüğü, kalan saç miktarına uyacak biçimde değiştirilemez. Uydurma her zaman *asimetrik*tir, her zaman *eşitsiz*dir. Uydurma eşit gibi göründüğünde bile, bunun bir bütün olarak o özel uydurma sürecinde geçici, yerel bir an olduğunu anlarsınız.

Dikkat ederseniz, kel kişi bir sorun yaşamaktadır; kötü bir şeyi iyi bir şeye çevirmeye çalışmaktadır. Yanlış giden bir şeyi düzeltmeye çalışmaktadır. Bu, "uydurma"nın o özel karakterini kavrayabilmemizin en somut yoludur: bir şeyi *düzeltme* girişimidir. Burada, *doğuştan hareket halinde* iken bir biçimin içine

uydurma sorunuyla karşılaşıyoruz. Salt soyut olarak "şeyleri birbirine uydurma"ya çalışmıyoruz; bir yanlışı düzeltmeye çalışıyoruz. Bu, çok çarpıcı bir biçimde, birbirine uydurulan şeylerin *doğuştan asimetrik* mahiyetini ortaya çıkarır. Bunu hangi alana uygularsanız uygulayın, "birleştirme"ye çalışıyor *göründüğünüz* iki şeyin *doğrusu*nun ve *yanlışı*nın asla eşit olmadığını anlarsınız. Her zaman bir çözücü ve bir çözülen, her zaman bir ana şey ve bir tali şey vardır. Birisi her zaman diğerine göre öncelikle yanlıştır.

Bunu aklımızda tutarak, iki şey birbirine *uymadığı* halde yapılan yanlış uydurmaya daha dikkatle eğilmemiz gerekir. Burada, şeylerden birisi diğeri için "aşırı büyük", "aşırı hızlı", "aşırı keskin", "aşırı yavaş" ya da "aşırı donuk" görünür. Şimdi, *biçimsel olarak* sonrakinin önceki için "aşırı küçük", "aşırı yavaş" ya da "aşırı donuk" olduğunu söyleyebilirsiniz. *Biçimsel olarak* bunlar aynı özdeş eşitsizliğe sahip iki tanımlama gibi görünürler. Ama *pratikte* asla aynı değildirler. Her zaman farklıdırlar. İşte bu nedenle kafanıza göre *aşırı az* saçınız var*dır*. Kafanız sahip olduğunuz saç miktarına göre *aşırı büyük değildir*. Bunu saçsız kafanızın hareketi açısından düşünürsek (ki öyle yapmalıyız), aynı noktayı belirtebiliriz. Kafanızın büyüklüğü artmıyor; saçınız azalıyor. O hareket karşıtına dönüştürüldüğü zaman sorun ortaya çıkar. Donmuş bir şipşak çekersek, *eşitsizliklerin eşitliği* olarak sabit gibi görünen şey, bütünün hareketidir. Şöyle görünür:

$$A > B = B < A$$

Bugünkü matematiğimiz büyük ölçüde o görünüşe dayanır. Ama gerçekten somut bir sorun üstünde çalışmaya koyulduğumuzda, durum asla öyle değildir.

Uydurma problemi, sahip olduğu o belirli pratik karakterden dolayı önemlidir. Saç büyütmekten çok daha önemli ve çok daha kuramsal konular için de doğru olan şeyleri bir mikroskopla inceleyebiliriz. Örneğin, Darwin'in temel evrim dinamiklerini düşünün. Ona göre evrime güç veren nedir? O güç, içinde hem

niceliksel hem de niteliksel yanlar bulabileceğimiz asimetridir. Birinciye bakarsak, organizmaların sayısı yaşadıkları ortama göre her zaman *aşırı fazla*dır. İkinciye gelince, yaşadıkları koşullara diğerlerinden *daha uygun* olan bazı organizmalar her zaman vardır. Bu ayrımlar Darwin'in evrim kuramının mantıksal çekirdeğini oluşturur.

Nereye baksak keşfettiğimiz asimetri bizi bir başka sonuca daha götürür. Bir eşitsizliğin her zaman *iki yanı* vardır. Bunlar > ve < ile gösterilir. A > B ve B < A'nın ilişkisi tam olarak nedir? Bunlar, birbirlerinin varlık koşulu olarak birbirlerini gerektirirler mi? Evet, elbette. Bunlar aslında bir birliktir. Ayrıca, birinin diğerine dönüştürülebilmesi söz konusu olur mu? Yine, evet. Biçimsel matematikte bu salt bir olasılık değildir; *mutlak*tır, her zaman ve her yerde doğrudur. Ama bunları *maddî pratik* açısından düşünmeye başlar başlamaz, bu dönüşümün mutlak *olmadığını* anlarız. *Göreceli*dir. Yalnızca belirli koşullar altında meydana gelir ve bu koşullar kalıcı değildir. Geçici ve yereldir. > ve < bir *birlik*tir. Şimdi tanımlamakta olduğumuz şey > ile <'ün *özdeşliği*dir. Ama pratikte, gördüğümüz gibi, *mücadele* de vardır. Aslında, eşitsizliğin formülasyonlarından birisi hâkim olur; diğeri yenilgiye uğrar. Yeniden kel kafalı adamımıza dönelim; olan biten işte budur.

Yukarıda anlattıklarımız aslında *karşıtların birliğinin*, ">" ile "<"ün, *özdeşliğ*inden ve *mücadelesi*nden başka bir şey değildir. Bu oldukça geneldir.

Bir an için, burjuvazinin yakından tanıdığınız toplum ve doğa bilimini düşünün. Eşitsizliklerin *var* olmadığını söyleyecek kadar kaba saba değildir. > ve <'ün var olmadığını, A = B = C = D olduğunu vb. iddia etmez. Ama dikkat etmemiz gereken şey, eşitsizliği ele alış biçimidir, > ve <'ü ele alış biçimidir. Burjuvazinin bilimi > *ve* <*'ün birliğini onların eşitliğine indirger*. Gerçekte gelip geçici olanı kalıcı kılar; gerçekte yerel olanı genel kılar; gerçekte göreceli olanı mutlak kılar. Bu, *mücadelenin analitik tasfiyesi*dir ve burjuva biliminin bünyesinde yapılan analizlerin neredeyse tümüne nüfuz eder.

Özetle, "uydurma" her zaman asimetriktir ve bu nedenle, "bileşim" olduğu sanılan da öyledir. Yine de, onu bileşim olarak gördüğümüz sürece, zorunlu asimetrik karakteri açıklanmaya muhtaç kalır. Ama bu görüş çerçevesinde yeterli bir açıklama olanaksızdır. Bunun alternatifi, önümüzde olan şeyin *hiç de bileşim değil, bölünme* olduğudur. Ama onu bölünme olarak kavramamız, "uydurma"yı "düzeltme" olarak anlamamızı gerektirir, çünkü ancak o zaman karşılıklı bağımlılıklarının içerdiği her bir parçanın doğru ve yanlış karakteri keskin hatlarla ortaya çıkar.

Ahlâk? "Bileşim", ne zaman söz konusu edilse, asimetriyi gizler. Bu nedenle de *karşıtların mücadelesini* gizler. Ve *sınıf mücadelesini* siler. İşte bu nedenle Marx ve Engels *Komünist Manifesto*'da kapitalist topluma ilişkin analizlerine orta sınıfla başlamadılar. Biliyorlardı ki, orta sınıf gibi simetrik bir kavramla analize başlamak için, neyin ortasında olduklarını bilmemek gerekirdi. Ortada neyin olduğunu keşfetmek için, iki uçla başlamak durumundaydılar. Toplumsal asimetriyle başlamalı ve onu vurgulamalıydılar. Elbette, gerek Marx'ın gerekse Engels'in Livant'ın kellik ilacına hiç de gereksinimi yoktu.

20

DİYALEKTİK VE BİLGELİK

✸

Ira Gollobin

Bilgelik (hikmet), diyalektik materyalizmin ana konusunu oluşturan bileşenlerden birisi olarak ele alınmak şöyle dursun, diyalektik materyalizme ilişkin sunumlarda bile nadiren söz konusu edilir.[1] Ama bilgelik diyalektik materyalizme ilişkin bir açımlamanın salt bir süslemesi ya da uyduruk bir eklentisi değil, bütünleyici bir bileşenidir, onun bütünlüğünü artırmak, tamamlamak için gereklidir. Bunu incelemenin dayanağı, diyalektik materyalizmin bazı yanlarının bilgeliğin çok genel yapıtaşları olması ve bilgeliğin bunları örneklemek için yaşamsal bir alan, bütünleyici bir düzey içermesidir. Bu yanlar hakkındaki bilgi, düşünceye (zekâya ve duygulara) kılavuzluk ederek onu yüksek bir akılcılık düzeyine, bir bütünselliğe, bilgeliğin ayırıcı özelliği olan uzak görüşlü derin içgörülerin eksiksizliğine götürmede paha biçilmez değere sahiptir. Felsefe, bilgeliğe yönelik bilimsel bir yaklaşımın çok genel dayanağını sağlarken, bilgelik hayranlığını ve sevgisini yansıtan bir anlayışla, ama aradan geçen binlerce yılda birikmiş düşünce içeriğiyle zenginleşmiş olarak klasik doğuş biçimine geri dönüyor.

1 Bu makalenin içeriğinin daha eksiksiz bir sunumu, yazarın *Dialectic Materialism: Its Laws, Categories, and Practice* (Petras Press, 1986) adlı yapıtının sonuç bölümünde yer almaktadır.

Bilimsellik öncesi görüşler

Bilgeliğin kökenleri uygarlığın ilk filozoflarından çok önceki tarihlere uzanır. Ay takviminin yanı sıra birçok alet de kullanan Cro-Magnon insanı ve daha önceki çağlarda yaşayan insanlar düşünülünce, onların teknolojisi araç ve amaç bakımından bir dizi seçime izin veriyordu. Bu seçim alanı ne denli dar kapsamlı olursa olsun, onlar için yapılan seçim, ilkel düzeylerde ve tohum, filiz biçiminde bile olsa, bilgeliğin bazı göstergelerini içeriyordu. Sınıf öncesi toplum, kabileyle ilgili işlerde bilgeliğe yaşamsal bir yer veriyor, şaman ya da kabile reisi gibi bilgeliği kendinde kişileştirmiş olanlara kabileyle ilgili kararlarda büyük rol biçiyordu.

Sınıf öncesi toplumun ortaklaşa, kabilesel bilgeliği yerini uzlaşmaz karşıtlığa bıraktı: Yönetilenlerin (ezilenlerin) bilgeliği ve yönetenlerin (ezenlerin) bilgeliği. Halk kitlesinin bilgeliğe büyük saygı gösterdiğine tanıklık eden erken sınıflı toplumun egemenleri, bu niteliği ezilenlerin erişemeyecekleri bir yere koymaya çalıştılar. Bilgeliğin yalnızca tanrılara atfedilmesi nedeniyle, ölümlülerin bilgeliğe sahip olmaları bir tanrının keyfine göre bahşedilen ya da esirgenen bir bağış haline geldi. İnsanların başarıya ulaşmaları ya da yıkıma uğramaları arasındaki sınır çizgisini çoğu kez bilgeliğe sahip olmanın ya da olmamanın belirlediği Sümer mitolojisinde, sonsuz uçurumdan sorumlu tanrı (Enki) "bilgelik tanrısıydı" (Kramer, 1959, 94). İncil'deki Eyüp Kitabı'nda sorgulama yapılır.

> Bilgelik nerede bulunur ve anlayışın yeri neresidir? İnsan onun yolunu bilmez ve o, yaşayanların toprağında bulunmaz. Derinlikler der ki: Bende değil ve deniz der ki: bende değil. O, tüm yaşayanların gözlerinden gizlenmiştir ve havadaki kuşlardan saklanmıştır; yalnızca sonsuz uçurum ve ölüm der ki: onun hakkındaki söylentileri kulaklarımızla işittik. (Tillich, 1963, 165-6.)

Dolayısıyla bilgelik insanın özlese de erişemeyeceği bir alanda gizlidir, ebedî bir gizdir, tanrı olmanın bir ön koşuludur.[2] "Bilgelik ve kudret Tanrı'ya aittir... O bir ulusu genişletip sonra yok eder, bir ulusu çoğaltıp sonra köleleştirir. ... Onun büyüklüğü sizi nasıl titretmez?" (Tillich, 1963, 166). Halk kitlesi için yalnızca hürmet vardır. Kutsal Kitap'taki bir özdeyiş, egemenlik sürenlerin ezilenlere ayırdıkları bilgeliğin özünü çok iyi özetliyor: "Tanrı korkusu Bilgeliğin başlangıcıdır..." (Meseller, 7:19). Yunan ve Roma mitolojisinde, bilgelik büyük güçle ilişkilidir, bir tanrıça olarak (Athena, Minerva), tanrıların başının (Zeus, Jupiter) zihinsel dölü olarak kusursuz şekilde ortaya çıkar.

Gerek bir tanrının soyundan geliyormuş kisvesine bürünerek, gerekse düpedüz egemen sınıfın kılığını giyerek (örneğin, antik Çin'de), köleci toplumdaki egemenler bilgeliği yalnızca kendilerinin erişebilecekleri bir nitelik olarak gördüler. Nitekim Konfüçyüs, "'üst sınıftan insanların bilgiye sahip halde doğanlar' olduklarına ve 'en alt düzeydeki insanlar'ın, başka bir deyişle kölelerin, 'ahmak, aptal olanlar ve öğrenemeyenler' olduklarına inanıyordu. 'Bilge üst sınıf' ve 'aptal aşağı sınıf' öyle doğuyordu ve değiştirilemezdi" *(Peking Review,* 1971, 8).

Bu dalaverenin, temel insan yeteneklerine ve beceri kazanmış emeğin değerine dönük bu yadsımanın farkında olunduğu, Lao Zi'nin 2500 küsur yıl önce yaptığı bir yorumdan anlaşılmaktadır: "Ne zaman ki 'bilgi' ve 'bilgelik' ortaya çıktı, Büyük Yalan da başladı" (Needham, 1956,109). Zhuang Zi de şöyle yazıyordu: "Kaba tabirle bilgili denilenler büyük hırsızların tahsildarlarından başka bir şey olmadıklarını kanıtlamıyorlar mı? Ve öyleyse, bilge sayılanlar büyük hırsızların çıkarlarının bekçilerinden

2 *Karş.* Thomas Aquinas, "Kutsal öğreti, aslında belli bir özel alanda değil, koşulsuz olarak, tüm insan bilgeliklerinin üstünde en yüksek bilgelik olarak ilan edilmelidir" (1969, 50). Gerçekte, insan bilgeliğinin kökü kazınmalıdır: "Çünkü şöyle yazılmıştır: 'Bilgelerin bilgeliğini yok edeceğim' ... Tanrı dünya bilgeliğini ahmaklık kılmamış mıdır?'" (Korintliler, 1:19-20).

başka bir şey olmadıklarını kanıtlamıyorlar mı? ... Bu nedenle, 'bilgeliğe' ve 'bilgililiğe' bir son verilseydi, büyük soyguncular artık ortaya çıkmazdı..." (s. 102). Ne var ki, Yunanca *sophistes* sözcüğü, ilk baştaki olumlu ve çalışmayla ilgili çağrışımını yansıtır biçimde, özgün anlamıyla "hünerli zanaatkâr" ya da "akıllı adam" demekti (Freeman, 1962, 125).

Egemen sınıftan bazı aydınlar genel geçer törelere övgü düzmeyi reddettiler. Onlara göre, "bilim ile felsefe arasında ayrım yoktu" (Piaget, 1972, 44). Bilgelik ile nesnel temel hakikati özdeşleştiren Herakleitos'un yazdığına göre, bilgelik "bütün şeyler arasından bütün şeylere yön veren amacı anlamak" ve "hakikati söyleyip doğaya uygun olarak, ona kulak vererek davranmak"tır; "bilgeliği sevenler gerçekten pek çok şeyi sorgulayan kişiler olmalıdırlar" (Freeman, 1962, 27, 32). Aristoteles, "bilgeliğin birincil ilkelerle uğraşan bir bilim olduğunu" ve "bilgiçliğin", bazı gezgin öğretmenlerin verdikleri kısmen doğru ve kısmen yanıltıcı öğrenimin, "yalnızca görünüşte bilgelik olduğunu..." savunuyordu (1963, 221, 65). "Fiziğin de bir tür bilgelik olduğunu" doğruluyordu (s. 67).

Prometheus ile Hercules efsanelerinde olduğu gibi halk mitolojisinde ve atasözlerinde, sömürülenler kendilerince yorumladıkları bilgece amaçlara (değerlere) ve bu amaçları gerçekleştirmek için bilgece araçlara olan sarsılmaz inançlarını açığa vururlar. Ezenlerin hizmetinde olan hem beşeri hem de doğaüstü canavarların kol gezdiği bir dünya karşısında insanlar maddî ve manevî zincirleri reddettiklerini simgelemek için kendi bilgeliklerinde bir kahraman yarattılar. Titan Prometheus, insanlara ateşi götürdüğü ve zanaatları öğrettiği için Zeus tarafından bir kayaya zincirlenmişti. Prometheus, boyun eğmesi karşılığında onu serbest bırakacağını belirten Zeus'un bu önerisini ona getiren Tanrıların habercisi Hermes'e şöyle yanıt verdi:

Basitçe anlatayım,
Tanrıların alayından nefret ederim.
Emin ol bundan, kötü talihimi değişmezdim
Senin köleliğinle.
Yeğlerim bu kayanın hizmetçisi olmayı
Zeus Baba'nın sadık oğlu olmaya.

(Aiskhylos, *Zincire Vurulmuş Prometheus*)

Marx, Yunan felsefesi üzerine yazdığı doktora tezinin önsözünü şöyle bağlar: "Prometheus felsefe tarihindeki en seçkin ermiş ve şehittir" (Marx, 1975, Cilt I, 31).

Folklor, halkın derin içsel yaşamından, bilgeliğinden oluşan bir hazinedir; çağlar boyu kazanılmış ortaklaşa deneyimlerin ve içgörülerin temel, kalıcı tortusudur. Büyük bölümüyle folklor, kitlelerin daha iyi bir yaşam için duydukları alt edilemez özlemlerin (esenliklerine uygun değerlerin ve sağ kalmaları, sonunda da başarılı olmaları için gerekli geçici ilkelerin) ifadesidir.

Halkın küçük bir bölümü, baskıdan ve aşağılanmadan kaçmaya çalışarak ya da zahmetli ve tehlikeli direnişten korkarak iç gözleme yönelmiştir. Toplumsal katılımdan uzaklaşarak, olanak varsa, manastır duvarları arkasında yaşamanın bilgeliğe götüren yol olduğu söylenmiştir. Bilgelik anlamına gelen *maya* teriminin kökeni ve tarihi bu geçişe tanıklık eder.[3] Bu terimin kökeni Hindistan'ın sınıflar öncesi toplumunda yatar ve "bu kavramın tarih öncesi, kuramın ve uygulamanın, bilginin ve eylemin ilksel birliğini açığa vurur. ... Aslında bilgelik kavramı, *karma*yı ya da eylemi hor görmenin henüz gelişmediği bir toplumda ... etkinlik kavramından ayrı düşünülemiyordu" (Chattopadhyaya, 1959, 648-49). Daha sonra, sınıflı toplumda, *maya* sözcüğü yanılsama *(avidya)* anlamını kazanarak, dünyadan el etek çekmeyi ve iç gözleme dalmayı akılcılaştırır hale geldi. Bilgelik, temaşa yoluyla ve sınıflı toplumun sıkıntılarından, çekişmelerinden dinginçe koparak temel, sonsuz hakikatleri ve kendi yaşam tar-

3 "Bu sözcük *man*, ölçmek, kökünden türemiştir, *ya* soneki 'nesnelere özgün bir şekil verilmesi' anlamına gelir..." (Chattopadhyaya, 1959, 649).

zında uyguladığı değerleri arayıp bulan bir kişi olarak ermişle, hikmetliyle özdeşleştirilir oldu.

Buda'nın öğrencileri tarafından bilgeliğin asıl özü olarak ilan edilen "Dört Yüce Hakikat"i, sınıflı bir toplumda köleleştirilmiş kitlelerin çok gerçek olan ıstırabını tüm insanlığın gerçek olmayan, sonsuz ıstırabına çevirir (Chattopadhyaya, 1959, 502). Baskıya direnmekten vazgeçilmesini isteyen Budist bilgelik yolu, temel olarak, sömürenlerin kendilerini hoşnutsuzların saldırılarından koruma yoluyla uyumluydu, bu da onlar için bilgeliğin başta gelen yönlerinden biriydi. Sömürenler Budizmin (sınıf öncesi toplumun daha insanca, eşitlikçi ahlakını canlandıran) ahlak yasasından hoşlanmasalar bile, Budizmin savunduğu toplumdan çekilme biçimi (bir emniyet supabı), kitlelerin egemenlere karşı muhalefetini bastırmaya ve susturmaya hizmet ediyordu. Bu, toplumdan koparak münzevice duvarların arkasına kapanmayı seçen azınlığa sığınma ve saygınlık bahşetmeleri için köle sahiplerini teşvik etmekte büyük bir rol oynadı. Esas olarak, bu azınlık bilgeliği (onlara tecrit edilmiş bir çevrede bir lokma bir hırkayla ahlaki bir yaşam olanağı sağlamasının yanı sıra, ölüme ya da bir efendinin kölesi olmaya karşı güvenlik de sağlayan bilgelik) çoğunluğun özgürlük umutlarına ilişkin kötümser bir tahmine dayanıyordu. "Bireyciler, çalışan insanların bunu yüce bilgelik olarak, aklın erişemeyeceği sırlara erme olarak kabul etmelerini sağlamaya çalışarak, kendi [yaşam] korkularını kullanmayı öğrendiler" (Gorki, tarihsiz, 219).

Sınıflı toplumun binlerce yıllık varlığı süresince kitleler, zaman zaman uyur görünseler bile, toplumdan çekilmeyi ve iktidarsızlığı reddettiler. Kurdukları düşler ne olursa olsun, eylemleri ne denli kör ve direniş biçimleri ne denli muğlak olursa olsun, onların mücadelelerinde bir bilgelik vardı ve zaferde olduğu kadar yenilgide de bu mücadeleleri komünist bir topluma doğru toplumsal gelişimin birer halkası yapıyordu. Sömürülenlerin – kölelikte, feodalizmde ya da erken kapitalizmde verdikleri– mücadelelerin temelinde, ne denli yeraltına gömülmüş olursa olsun,

komünizme ilişkin düşüncenin gelişim çizgisi yatmaktadır ki eskiçağdaki sınıfsız toplumu modern sınıfsız topluma bağlar. Gerek kölenin kurduğu Cennet'e (zoraki çalışmanın olmadığı bir doğa durumuna) yeniden kavuşma düşü biçiminde, gerek "toprağın doğası gereği ortak ve insanın doğası gereği özgür olduğu Güneş adaları (Sikeliotes)" biçiminde (Farrington, 1963, 84), gerekse "Cokaygne ülkesi – serflerin kurdukları huzur, dinlence ve bolluk dünyası düşü" (Morton, 1952, 171) biçiminde olsun, sınıflı toplum çağı boyunca, toplumsal karşıtlıktan arındırılmış bir dünya özlemi –Ütopyalarda olduğu kadar– kölelerin, serflerin ve ücretli işçilerin isyanlarında ezilenlerin imgelemini ve iradesini kamçılamaya devam etti.

Bilimsel Görüşler

Neredeyse bin yıl önce, Batı Avrupa'da bilime ilginin pek uyanmadığı bir zamanda, İslam âleminde Mısır'ın Kahire kentindeki bilimin çiçeklenmesine adanmış merkezin adı Bilgelik Yurdu (Dar-ül-Hikmet) idi. Bu, bilim ile bilgelik arasındaki temel ilişkinin kabulüydü. Bununla birlikte Joseph Dietzgen, bu tür bilgeliğin "felsefeye ilk başta evrensel dünya bilgeliğine duyulan bulutlu arzunun yön verdiği" (Dietzgen, 1906, 442) bilimin bebeklik döneminin bir özelliği olduğunu ve özel bilimlerin doğuşuyla birlikte bilgeliğin bir anakronizm haline geldiğini savunuyordu:

> İnsanlık henüz pek az bilgiye sahipken, bir kişi pekâlâ bilge olabilir. Ama bugün uzmanlaşmak, kendini özel bir bilime adamak gereklidir, çünkü araştırma alanı son derece genişlemiştir. Bugünün filozofu artık bilge bir kişi değil, bir uzmandır. (Dietzgen, 1906, 334)

Uzmanlaşmanın bilgeliği yerinden ettiği yolundaki bu görüş tek yanlı ve mekaniktir. Uzmanlaşma bilişin sonu değildir, yalnızca daha ilksel, bir nevi "bulutlu" bilimsellik öncesi bilgelik türünün yerine bilimsel bir sentez için, bilimsel düzeyde bilgelik

için gerekli verileri sağlamaya yardım eden bir ilerleme aşamasıdır. Bilimde uzmanlaşmaya gerçekte çoğu kez felsefî gerilik eşlik eder: "Birçok bilimcinin felsefî zihniyete sahip olmadığı ve şimdiye kadar pek çok beceri ve yaratıcılık gösterdiği halde pek az bilgelik sergilediği doğrudur" (Born, 1949, 2).

Bilgelik, bilgilerde ve değerlerde yüksek düzeyli, sıradan içgörü düzeyinin çok üstünde bir enginliği ve derinliği ifade eder. Ele aldığı bireye, gruba ya da sınıfa en yüksek ilgiyi ifade ederken, gerçeklerle oldukça büyük bir uyumluluğa da sahiptir. Bu, amaçlar ve araçlar seçilirken, bunların gerçekleştirilmeleri için başka türlü asla akla gelmeyecek seçimlerin yapılmasına olanak verir. Bu olağandışı içgörü düzeyi, geniş (özellikle kritik durumlarla ilgili) bir deneyim temelinden çok genel, bilimsel toplumsal bilgiye (tarihsel materyalizme) ve çok genel, bilimsel felsefî bilgiye (diyalektik materyalizme) uzanan oldukça geniş bir bilgi yelpazesinden kaynaklanır. Bilgelik, anlayışta ve eylemde bir düşünce doruğu oluşturur; bütünlüğün, çok genel olanı daha az genel olanla birleştirdiği gibi zekâyı da duygularla birleştiren bir bütünlüğün yüksek kavrayış düzeyini oluşturur.

Piaget'nin belirttiği gibi, diyalektik materyalizm "gerçekliğin bütününe yönelik akılcı bir yaklaşımın tüm özellikleri"ne sahiptir, "bütünsellik kavramı ise Marksizm için merkezî önemdedir" (Piaget, 1972, 40). Diyalektik materyalizm bilimsel felsefedir ve öyle olmakla, bütünselliğe yönelik "akılcı bir yaklaşım"dır, tıpkı kimyanın, simyayı ve başka bilim öncesi çeşitlerini alaşağı eden bilimin moleküller dünyasına yönelik akılcı bir yaklaşım olması gibi.

Diyalektik ve tarihsel materyalizm sürekli derinleşmektedir. Belirli bir zamanda ve yerde ulaşılabilecek en yüksek bilgelik düzeyi diyalektik ve tarihsel materyalizm kuramının ve uygulamasının mevcut maddî koşullar altında gerçekleştirilebilecek en derin düzeyiyle hayati ölçüde bağlantılıdır.

Hikmetli olanla hikmetli olmayan arasında niteliksel farklılık vardır. Her biri, derin içgörülerden tutun da deliliğe kadar

uzanan düzeylerde ve derecelerde farklılıklar içerir. Bir dâhinin devlerin omuzları üstünde durduğu doğru olmakla birlikte, dehanın esas olarak halkın bilgeliğinin bir uzantısı olduğu da temelde doğrudur. Halkın yaratıcı düşüncesi ve emeği dehanın içgörülerini olanaklı kılan maddî koşulları yaratır.

Marx'ın belirttiği gibi, insanlığın çözüm bulmayı üstlendiği problemlerin doğasında toplumsal bilgelik vardır:

> İnsanlık ... kaçınılmaz olarak ancak çözebileceği görevleri önüne koyar, çünkü daha yakından bakılınca, bizatihi problemin ancak çözümü için gerekli maddî koşullar zaten mevcut olduğu ya da hiç değilse oluşum sürecinde bulunduğu zaman ortaya çıktığı daima görülecektir (1970, 21)

İnsanların gözünde değerler, gerçekliğin, yani bilimsel olarak irdelenmesine diyalektik materyalizmin yardım ettiği bütünselliğin merkezî bir kısmıdır. İnsanlar sırf hakikat için hakikati aramalarına rağmen, onu her şeyden önce kendi yaşamlarını iyileştirmenin bir aracı olarak ararlar. Değerler birbiriyle bağlantılı iki alana sahiptir: İnsanların birbirleriyle olan ilişkileri ve evrenle olan ilişkileri. Her iki ilişki dizisi de sınıf mücadelesinin, üretim mücadelesinin ve bilimsel deneylerin akışı içinde teknoloji, bilim dalları ve sanat dalları yoluyla gelişir ve açıklığa kavuşur. Büyük bilimsel buluşlar, örneğin (1) evrenin kökeni (bu belirli evrenin ve yinelenen, ancak kısmen benzer döngünün bir aşaması olarak evrenin) ve yaşamın kökeni (bu gezegende ve genel olarak); (2) levha tektoniği, füzyon enerjisi, bilgisayar "zekâ"sı, gen mühendisliği ve diğer gezegenlere yerleşilmesi gibi alanlardaki buluşlar, bu değer alanlarının her birini etkiler. Temel bilgi ve uygulamanın sonsuz sınırlarına ulaşmak için insanların durmaksızın yürüttükleri bu uğraş Ivan Michurin'in "İnsan, Doğadan ihsanların gelmesini beklememeli, bunları ondan söküp almalı" deyişinde (Bernal, 1954, 668) ve Konstantin E. Tsiolkovsky'nin "Gezegenimiz aklın beşiğidir, ama sonsuza kadar beşikte yaşanamaz" (Vanvarovond ve Fadeyev, 1962,21) deyişinde ifadesini bulur.

Değerler etik alanıyla sınırlı değildir, bilim dallarında da vardır:

> Dolayısıyla, fizik âlemi yalıtılmış atomlardan ya da yalıtılmış niteliklerden oluşmaz, etik âlemi de yalıtılmış tercihlerden oluşmaz. Etik âlemi gibi fizik âlemi de içinde gerçek bağlantıların olduğu bir âlemdir ve eğer bağlantıların gerçek ya da nesnel olduklarını kavrarsak, o zaman ideallerin yalnızca etiğe ve matematiğe özgü konular olmayıp, aynı zamanda fiziksel ve diğer kuramsal bilimlere özgü konular olduklarını kavramakta hiç güçlük çekmeyiz (Cohen, 1956, 172; *karş.* 78-9, 178, 182-3)

Değerlerin "niçin"i ve "nasıl"ı (genelliği) büyük ölçüde bilimsel analize ve senteze duyarlıdır. Ahlak sistemlerinde (ya da ahlak kuramlarında) koordine edilen ve yapılandırılan değerler esas olarak yasalarca yönetilir ve ancak ikincil olarak rastlantı eseridir. Bir bütün olarak ele alındıklarında ve uzun erimde, ahlak sistemleri ve ahlak kuramları bir toplumun üretim tarzıyla bağıntılıdır ve sınıflı toplumda temel bir kutuplaşma sergiler:

> Bütün önceki ahlak kuramları, son tahlilde, toplumun o belirli devirde ulaşmış olduğu ekonomik aşamanın ürünüdür. Ve toplum şimdiye kadar sınıf uzlaşmazlıkları içinde hareket ettiği için, ahlak da her zaman bir sınıf ahlakı olmuştur; ya egemen sınıfın tahakkümünü ve çıkarlarını haklı göstermiştir ya da ezilen sınıf yeterince güç kazanır kazanmaz, bu tahakküme karşı ayaklanmayı ve ezilenlerin gelecekteki çıkarlarını temsil etmiştir (Engels, tarihsiz, 109)

Bilgi ve değerler zekânın ve duyguların (düşüncenin iki temel bileşeninin) ayrılamaz ürünleridir. Düşünce ve eylem, belirli amaçlar, yani (etik ve estetik normlar dâhil) değerler arasında yapılmış seçimleri ve belirli araçlar, örneğin bu amaçlara ulaşmak için gerekli bilgileri içerir: "Felsefe kesinlikle bir sentez duruşunu kapsar, ama bu konum tek başına bilginin koordinasyonuyla değil, tüm insan değerlerinin koordinasyonuyla ilgilidir" (Piaget, 1973, 13). Felsefelerin (gerek bilimsel olmayan felsefenin, gerekse diyalektik materyalizmin) doğalarında var

olan temel farklılıklara rağmen, bir amaç özdeşliği vardır, o da bilgilerin ve değerlerin koordinasyonudur.

Diyalektik materyalizm etiğin mutlakçı, idealist türlerini (örneğin, etiği Tanrı'nın takdiri sayan türlerini) ya da görececi türlerini (bir kişi neyi arzularsa arzulasın onu iyi sayan türlerini) reddettiği gibi, etiği toplumsal sınıfların gereksinimlerinden ve amaçlarından kopuk gibi görünen, ama gerçekte belirli bir sınıfın gereksinimlerini ve amaçlarını temel alan soyut normlara dayandıran seçmeciliği (eklektizmi) de reddeder. O kadar genel olmayan değerlerin çok genel toplumsal değerlere tabi kılınması ve sömürücü bir düzenin korunması ya da yıkılması yasalarla yönetilen süreçleri içerir. Lenin şöyle yazar:

> İnsanî, sınıfsal kavramların dışına çıkarılmış tüm ahlakı reddediyoruz. Bunun bir aldatmaca, bir sahtecilik olduğunu söylüyoruz ... görevimiz her şeyi bu [sınıfsal] mücadelenin çıkarlarına tabi kılmaktır. Ve biz, Komünist ahlakımızı bu göreve tabi kılıyoruz. Diyoruz ki: Ahlak, eski sömürücü toplumun yıkılmasına ve tüm emekçilerin proletarya çevresinde birleşmesine hizmet edilmesidir (1943, Cilt IX, 475, 477)

Yine Lenin'den aktarırsak, idealler "o sınıfın gündelik yaşamının 'dar' ve ayakları yere basan sorunlarıyla ayrılmaz biçimde iç içe yoğrulmalıdır..." (Ignat'eva, 1962, 33).

Sınıflı toplum bilgeliğe damgasını vurur. Bilgelerin derin düşünüşleri (toplumsal irtibatın ve oldukça yoğun yalnız başına düşünmenin ya da sözde ilahi ilhamın ürünü) ve egemenlerin düzenbazlığı (çoğunluğu ezmeye devam etmek için kullandıkları yollar) bilgelik pınarları sayılarak alkışlanmış, kitlelerin pek çok ıstırap çekerek emek ve sınıf mücadelesinde kazandıkları meşakkatli deneyim ve içgörüler ezenlerce küçümsenerek, neredeyse yontulmamış denilebilecek varlıkların bazen uysal, bazen de şiddetli yanıtları sayılmıştır. Aksine, ezilenlerle ilgili olarak Mao'nun söylediği üzere, "bir anlamda en fazla pratik deneyime sahip savaşçılar en bilge ve en yetenekli olanlardır" *(Peking Review,* 1971, 15). "Bilgelik" teriminin sö-

mürücüler tarafından tekel altına alınması yüzyıllar boyunca öyle geniş ve derin bir etki yaratmıştır ki, bilgelik yalnızca sınıflı toplumdaki halk kitlelerine uzak, huşu verici ve elde edilemez görünmekle kalmamış, birçok Marksist de diyalektik materyalizm hakkında inceleme yaparken, hatta yazı yazarken bilgeliği atlamakla ortada önemli bir boşluk bıraktığının farkına varmamıştır.

Son tahlilde, tarihi yapanlar kitlelerdir: "Tüm bilgelik kitlelerden doğar" (Mao, 1977, V, 468); Lenin'e göre de "on milyonlarca yaratıcının bilgeliği en büyük deha öngörüsüyle kıyaslanamayacak kadar yüksek bir şey yaratır" (Glezerman, 1970, 14). Çağlar boyunca, halkın rolü belirleyici olmuştur. Çalışan insanlar, "doğru ile yanlışı ayırmakta o kibirli, allame okumuşlardan [Konfüçyüs klasikçilerinden] çok daha iyidirler" (Lu Hsun, 1960, IV, 241-2). Sosyalist aydınların "kendilerini işçilerimizin ve köylülerimizin en mütevazı, en geri ve en az bilinçli olanlarıyla aynı candan ve kandan hissetmeleri mutlak öneme sahiptir" (Gramsci, 1957, 16). Ancak bu yolla aydınlar halkın bilgeliğine kök salabilirler ve bu iki bilgelik akımı bilgelerin bilgeliği olarak bütünleşmiş ve sürekli genişleyen potansiyelini gerçekleştirebilir.

Herkesin kabul edeceği gibi, ortalama aydın sokaktaki ortalama kişiden daha çok şey bilir, ama bilgelikte söz konusu olan yalnızca kişinin ne bildiği değil, ne yaptığıdır da. Plehanov şöyle der:

> "Aydın tabaka"dan bir adamın "bilinci" "kitleler"den bir adamın bilincine göre daha yüksek bir gelişmişlik düzeyine sahiptir. *Ama kitlelerden bir adam "olmak", ona, aydının toplumsal konumunun aydına biçtiği eylem yönteminden çok daha kesin bir eylem yöntemi biçer.* (Aktaran Lenin, 1961, 529)

Bilgelik münhasıran uzun yaşayanlara özgü bir ayrıcalık değildir. "Minerva'nın baykuşunun yalnızca hava kararırken uçmaya başladığını" (Kaufman, 1960, 124) söyleyen Hegel'in aksine, felsefede olduğu kadar bilimlerde, sanatlarda ve teknolojide

de gençlerin yeteneklerine ve derin içgörülerine tarih sürekli tanıklık etmektedir. Tam potansiyeline ulaşmış bilgelik gerçekte üç kuşaktan (genç, orta yaşlı ve ileri yaşlı kuşaklardan) süzülen yeni katkıların ortaklaşa, aralıksız şekilde karışıp kaynaşmasıdır, komünist toplumda yaygınlaşacak ve sınıf, uyruk, yaş ya da cinsiyet gözeten hiçbir sistemik toplumsal engelle karşılaşmayacak olan bir karışıp kaynaşmadır.

Diyalektik ve tarihsel materyalizmde böyle bir ortaklaşa uzmanlık derin, bilge ileri görüşlülük için temel önemdedir, bilimsel sorgulamanın ve kuramın temelini oluşturur. Lenin'e göre, "Marksist, devrimci bir dönemin başladığını önceden *ilk* gören ve alarm çanını çalarak halkı uyandırmaya *ilk* başlayandır, cahiller ise sadık tebaanın tembellik uykusunu uyurlar" (Glezerman, 1970, 17).

Bu ileri görüşlülüğün sınırları vardır. Marx, geleceğin dogmatik şekilde önceden tahminini ve tüm gelecek zamanlar için hazır lokma çözümler geliştirilmesini reddetmiştir. Benzer biçimde Lenin de böyle insanüstü bilgeliğe karşı çıkmıştır:

> Marx'ın ya da Marksistlerin sosyalizme giden yolu en somut ayrıntısına kadar bildiklerini iddia etmiyoruz. Bu saçmalık olurdu. Biz yolun yönünü biliyoruz, hangi sınıfsal güçlerin yolu izlediğini biliyoruz; ama somut ve uygulamaya ilişkin ayrıntılar ancak eyleme geçmeye başladıklarında milyonların deneyimlerinden öğrenilecektir. (1943, VI, 388)

En derin, en eksiksiz, en bilgece ön tahmin bile, özellikle toplumsal devrimler söz konusu olduğunda, kaçınılmaz olarak, tarihsel bir olayın gerçek boyutlarını tam olarak yakalayamaz. Tarihin kısmen öngörülebilirliğiyle bağdaşan bir esneklik, olayların bütünlüğünü yeterince algılama yeteneğiyle birleşmiş bilgece bir ön tahmin zorunludur. Lenin'e göre,

> Genelde tarih ve özelde devrimlerin tarihi, en ileri sınıfların en iyi partilerince ve en bilinçli öncülerince tahayyül edilenden her zaman içerik olarak daha zengin, daha çok yönlü, daha

> canlı ve daha "kurnazca"dır. Bu anlaşılabilir bir şeydir, çünkü en iyi öncüler on milyonların bilincini, iradesini, tutkusunu ve düşlemini ifade ederlerken, bir devrim sınıflar arasındaki en keskin mücadelenin kamçıladığı on milyonların tüm insanî kapasitelerinin, bilincinin, iradesinin, tutkusunun ve düşleminin özellikle canlılık ve gerilim kazandığı anlarda yürütülür. (Glezerman, 1970, 12)

Böyle bir tutku mantığa aykırı değildir. Gerçekte, "dünyada hiçbir büyük şey tutku olmadan başarılmamıştır..." (Lenin, 1961, 308). Tamamen akılcı olması için tutkunun mantıkla birleştirilmesi, özellikle burjuva iktidarına karşı mücadelede kontrolün mantıkta olması gerekir: "Eleştiri başın tutkusu değil, tutkunun başıdır" (Marx ve Engels, 1957, 44).[4] Marksistler "büyük devrimci mücadelede en yoğun tutkuyu, burjuvazinin delice girişebileceği çılgınlıkların en sakin ve en serinkanlı tahminiyle birleştirebilirler ve birleştirmelidirler (Lenin, 1943, X, 144). Böyle bir mücadelede bu (değerlerle ifade edilen) duygu ve (mantıkla ifade edilen) zekâ düzeylerinin bütünleştirilmesi akılcılığın doruk noktasıdır. Albert Einstein, Lenin'den, zihinsel keskinlik ile devrimci coşkunluğun bu kaynaşmasının üstün bir örneği olarak söz etmiştir: "Onun gibi kişiler insanlığın vicdanının koruyucuları ve onarıcılarıdır" (aktaran Meyer, 1955, 5).

Sonuç

Yaşam, özgürlük ve mutluluk kadar hakikat, adalet ve güzellik de değerin ve anlamın temel öğeleridir ve herkes için (tüm ilkel komünal toplumun yoksulluğuna ve sınıflı toplumda azınlığın içinde yaşadığı bolluğa kıyasla) bolluğun sağlanabilir olduğu maddî koşullar altında bunlar toplumun bütünü için gerçek olabilir. Özgürlük hem doğa, toplum ve düşünce hakkında temel bilgiler sağlayan "gerekli bilgiler" (Engels) anlamına hem

4 Karşıt bir çizgide Hume şöyle diyordu: "Akıl tutkuların kölesidir, öyle de olmalıdır ve tutkulara hizmet edip boyun eğmekten başka hiçbir göreve talip olamaz" (1977, 127).

de bunların kişinin yüksek çıkarları doğrultusunda akılla yönetilmesi (Leibniz) anlamına gelir. Kitlesel özgürlük koşulları egemen olduğu zaman, yüksek kitlesel düzeyde bilgeliğe ulaşmak için, sınıflı toplumun yarattığı parçalanmalar en sonunda onarılarak artık zorla birbirinden ayrı tutulmayan baş, eller ve yürek için yeni ufuklar açılacaktır. Özgürlük ve bilgelik hem araç hem de amaçtır.

Günümüzde birbirine taban tabana zıt, her biri kendine özgü görünüşlere sahip iki tür bilgelik birbiriyle karşı karşıyadır, bunlardan birisi temel hakikati açığa vurur ve diğeri temel hakikati yanlış yansıtır. İşçi sınıfının bilgeliği ileriye doğru giden –bilimsel ve devrimci– ne varsa hepsini bütünleştirir, çürüyen ve sahte ne varsa atar. Emperyalistlerin bilgeliği gerici ve köleleştirici –bilimdışı ve karşıdevrimci– ne varsa hepsini gitgide daha çok kapsar. Sınıflı topluma ait –Konfüçyüs, Buda ve Musa gibi– ermişlerin devri sonuna yaklaşıyor. Kendilerinin ve toplumun geleceğini şekillendirmeye her zamankinden daha bilgece ve daha önemli katkılarda bulunabilecek, bilgelikteki uzlaşmaz ikiliği en sonunda bitirebilecek, "zeki eller ile zeki zihin arasındaki çatlağı" (Gorki, tarihsiz, 215), kültür ile emek arasındaki ve toplumsal bilim-bilimsel felsefe ile bilimlerin geri kalanı arasındaki çatlağı kapatabilecek yeteneğe sahip, uzun zamandır bastırılmış kitlelerin devri dünya ölçeğinde ortaya çıkıyor.

Bir araya gelen tüm insanlar gitgide yükselen bilimsel bilgelik düzeylerine erişebilirler. İşçi sınıfının "en iyi silahı, en keskin aleti" (Engels) (diyalektik ve tarihsel materyalizm) ile donanan yeni ve normal bir insan zekâda ve duyguda derinlemesine akılcılık, gerçek bilgelik yönünde dev bir ilerleme kaydeder, eskimiş ve kısıtlayıcı olanları bir yana atar ve toplumu insanlığın esenliğine çok daha elverişli bir çizgiye oturtur:

> dar burjuva biçimi soyulup atıldığı zaman zenginlik, bireylerin evrensel alışverişte üretilen gereksinimlerinin, yeteneklerinin, sevinçlerinin, üretici güçlerinin vb. evrenselliği değilse nedir? İnsanın doğa kuvvetleri (hem kendi doğasının kuvvetleri hem

de "doğa" denilenin kuvvetleri) üzerindeki denetiminin tam olarak gelişmesi değilse nedir? (Marx, 1965, 84)

Bu çağda halk için, bütün diğer bilgeliklerin nihai olarak dayandığı toplumsal amaçlar koymada bilgeliğin doruğu, en az bedelle ve en kısa zamanda sosyalizmi kurmak ve tam anlamıyla komünist topluma geçişi sağlamaktır.

Sınıflı toplumun egemenlerinin bilgeliği giderek zayıflıyor; ezilenlerin kıyaslanamaz ölçüde daha yüksek bilgeliği üstünlük kazanıyor. Marx'ın 1842'deki öngörüsü gerçekleşecek: "Felsefemiz bir dünya felsefesi olacak, dünya felsefî bir dünya olacak." Nispeten kısa olan antik komünizmden modern komünizme geçiş dönemi (sınıflı toplum çağı) kapanıyor. Modern sınıfsız toplumun çok daha uzun çağı yaklaşıyor. Zamanı hızlandırın ve Mao'nun istediği gibi, "Zafer kazanmak için kararlı olun, özveriden korkmayın ve her güçlüğü aşın!" (1977, 182).

Kaynaklar

Aquinas, Thomas. 1969. *Summa Theologica*, drl., Thomas Gilby, O. P. New York: Doubleday.

Aristoteles. 1963. *Metaphysics*, çeviren Richard Hope. Ann Arbor, Michigan: University of Michigan Press.

Bernal, John Desmond. 1954. *Science in History*, 2 Cilt. New York: Cameron Associates.

Born, Max. 1949. *Natural Philosophy of Cause and Chance*. Oxford, England: Clarendon Press.

Chattopadhyaya, Debiprasad. 1959. *Lokayata: A Study In Ancient Indian Materialism*. Yeni Delhi, Hindistan: People's Publishing House.

Cohen, Morris R. 1956. *A Preface to Logic*. New York: Meridian Books.

Dietzgen, Joseph. 1906. *The Positive Outcome of Philosophy*. Chicago, Illinois: Charles H. Kerr.

Engels, Friedrich. Tarihsiz. *Anti-Duhring*. New York: International Publishers.

Harrington, Benjamin. 1963. *Greek Science*. Baltimore, Maryland: Penguin Books.

Freeman, Kathleen. 1962. *Ancilla to the Pre-Socratic Philosophers*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.

Glezerman, G. E. 1970. "Lenin ve Bilimsel Öngörü Sorunu". *Soviet Studies in Philosophy* (Yaz).

Gorky, Maxim. Tarihsiz. *On Literature*, çeviren V. Dobev, Moskova: Foreign Languages Publishing House.

Gramsci, Antonio. 1957. *The Modem Prince*. London: Lawrence & Wishart.

Holy Bible. 1974. Londra: Penguin.

Hume, David. 1977. *Treatise on Human Nature*. New York: E. P. Dutton.

Ignat'eva, L. F. 1962. "Sanatta ve Estetikte Karakter Sorunu". *Soviet Studies in Philosophy* (Güz).

Kaufman, Walter. 1960. *From Shakespeare to Existentialism*. Garden City, New York: Anchor Books.

Kramer, Samuel Noah. 1959. *History Begins at Sumer*. Garden City, New York: Doubleday.

Lenin. V. I. 1943. *Selected Works*, 12 Cilt. New York: International Publishers.

Lenin. V. I. 1961. *Philosophical Notebooks*, çeviren Clemens Dutt. Londra: Lawrence & Wishart.

Lu Hsun. 1960. *Selected Works*. 4 Cilt. Pekin: Foreign Languages Press.

Mao Tsetung. 1977. *Selected Works*. 5 Cilt. Pekin: Foreign Languages Press.

Marx, Karl. 1965. *Pre-Capitalist Economic Formations*. New York: International Publishers.

Marx, Karl. 1970. *A Contribution to the Critique of Political Economy*. Moskova: Progress Publishers.

Marx, Karl ve Frederick Engels. 1957. *On Religion*. Moskova: Foreign Languages Publishing House.

Marx, Karl. 1975. *Collected Works*. New York: International Publishers.

Meyer, Hershel. 1955. "Albert Einstein ve Ahlaki Değerler". *Masses and Mainstream* (Haziran)

Morton, A. L. 1952. *The English Utopia*. Londra: Lawrence & Wishart.

Needham, Joseph. 1956. *Science and Civilization in China*. Cilt 2. Cambridge, İngiltere: Cambridge University Press.

Peking Review. 1971. 17 Eylül.

Piaget, Jean. 1972. *Insights and Illusions of Philosophy*, çeviren Wolfe Mays. New York ve Cleveland: World Publishing Co.

Piaget, Jean. 1973. *Main Trends in Ineterdisciplinary Research*. New York: Harper and Row.

Tillich, Paul 1963. *The Eternal Now*. New York: Charles Scribner's Sons.

Vanvarovond, N. ve Y. T. Fadeyev. 1962. "Havacılığın Felsefî Sorunları". *Soviet Review* (Haziran).

DİZİN

aşırı belirlenim 47, 61

Aydınlanma 111, 302, 304-307

Barthes, Roland 181, 182

belirlenmiş yadsıma 245, 251, 256, 262

belirme 17, 53, 108, 123, 128, 130, 131, 135, 138, 323

Benjamin, Walter 18, 111, 140, 149, 165, 199, 207, 225, 228, 232, 233, 238, 243, 347

Bernstein, Eduard 27, 46, 220, 239

bilgelik 19, 171, 203, 319, 327, 332-340, 342-344, 346

Brecht, Bertolt 18, 170, 180-184, 227

Buharin, Nikolay 81-83, 110, 111

bütüncülük, *bkz.* bütünler/parçalar

bütünler/parçalar, 53, 56-58, 62, 124, 203, 323

bütünsellik 16-18, 178, 209, 210, 216, 217, 246, 324, 339

Cliff, Michelle 313, 314, 315

çelişkiler 83, 109, 163, 170, 205, 226, 230, 239, 247, 273, 292, 295-297

diyalektik düşünüş 15, 106, 114, 169, 170, 301, 302, 322

Darwin, Charles 50, 88, 107, 132, 329, 330

demokrasi 29, 32, 38, 41, 77, 228,

dengeleşim 67, 68

Derrida, Jacques 172, 178, 180, 184, 303, 309

devlet 29, 40, 41, 49, 142, 195, 223, 224, 228, 229

devrim 33, 38, 39, 49, 107, 344, 345

diyalektik yöntem 12, 18, 19, 25, 28, 31, 33, 34, 80, 81, 84, 87-92, 95, 101-103, 105, 110, 118, 208, 225, 233, 280, 281, 284, 305

Doğanın Diyalektiği 91, 106-109
ayrıca bkz. Engels, Friedrich

duruş kuramı 306, 307, 310, 311, 314

dünya pazarı 61, 144, 158, 159, 162, 246-248, 255, 256, 260, 264
ayrıca bkz. küreselleşme; eşitsiz gelişme

düşünümsellik 169, 170, 172

Einstein, Albert 142, 144, 146, 345, 348

ekoloji 17, 53, 54, 56, 67, 69, 79-81, 83, 85, 87, 89, 91, 93, 95, 97, 99, 101, 103, 105, 107-119

emek süreci 159-161, 193, 194, 201, 263, 304

Engels, Friedrich 11, 12, 16, 17, 20, 47, 48, 50, 79- 82, 86, 88, 91-94, 98, 99, 102, 103, 105-110, 113, 120, 129, 130, 139, 178, 184, 191, 205, 207, 209, 214, 223, 243, 274, 286, 287, 299, 301, 304, 307, 315, 316, 327, 331, 341, 345-348

Epikuros 87, 92, 93, 96, 97, 99, 101, 102, 104, 108, 111, 115, 117
eşitsiz gelişme 188, 253-256, 258, 260, 264, 266
evrim kuramı 72, 107, 330

Feenberg, Andrew 95-99, 119
feminizm 300-302, 309, 310, 316
ve Marksizm eleştirisi 300
Foucault, Michel 178, 236, 306-309, 312
Frankfurt Okulu 110, 176

genellik düzeyleri 34
ayrıca bkz. soyutlama
Gramsci, Antonio 11, 82, 83, 119, 168, 184, 310, 315, 343, 348

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, 126, 130
Herakleitos 13, 87, 238, 322, 324
hiyerarşi kuramı 47, 59
Holderlin, Friedrich 231, 232, 237-241

içkin eleştiri 244
içsel ilişkiler 16, 17, 24, 25, 35, 101-103, 105, 108, 111, 116, 145, 305

James, C. L. R. (Cyril Lionel Robert) 28
Jameson, Fredric 9, 18, 167, 183, 303, 314

Kant, Immanuel 13, 14, 81, 98, 123, 142, 146, 173, 215
karşıtların birliği 18, 125, 126, 180, 183, 210, 216, 330
ayrıca bkz. çelişkiler
komünizm 16, 27, 28, 32, 33, 39, 40, 225, 226, 338, 347
krizler 163, 228, 260, 261, 264, 266
küreselleşme 18, 19, 175, 228-230, 235, 237, 244-253, 257, 261, 262, 264, 265, 267

Lenin, Vladimir 110, 140, 161, 208, 210, 213-217, 220, 224, 230, 238, 242, 274, 343
Leibniz 140, 145-147, 165, 346
Levy, Hyman 111-113
Luxemburg, Rosa 11, 27, 110
Lukács, Györgi, 79-91, 95, 96, 100, 106, 110, 116-120, 140, 168, 175, 181, 184, 208-211, 213, 215, 217-222, 308, 314

Marcuse, Herbert 28, 90
Marx, Karl 24, 37, 46, 316
mekân ve zamanın diyalektiği 140, 148, 152
meta 59, 158, 162, 177, 195, 262, 263, 281-283, 292, 295, 296

nedensellik 169, 179, 216, 217, 287
neoliberalizm 249, 251, 263
niceliğin niteliğe dönüşümü 47, 106

Ollman, Bertell 71, 78, 103, 120, 145, 166, 174, 184, 223, 225, 233, 243, 245, 267, 268, 291, 299, 305, 316, 318, 327
ortak mal 257

para 148, 162, 163, 229, 250, 262, 263, 282, 295, 296, 298
postmodernizm 77, 171, 179, 303, 305
praksis, 80, 83, 87-89, 92, 93, 95, 96, 99, 100, 115, 117, 220, 226, 232, 317-319, 322, 326
Prigogine, Ilya 73

Rubel, Maximilien 28

Sandoval, Chela 309, 310, 312
Sartre, Jean-Paul 11, 91, 93, 117
Sıfır Noktası 17, 147, 148, 153
sibernetik 51, 169
sistematik diyalektik 267, 286, 294
  tarihsel diyalektikle karşılaştırma 245, 286
sistem kuramı 17, 47, 48, 51, 52, 56, 59, 63, 71, 73, 111
Sokrates 13, 318, 319
sosyalizm 27, 28, 33, 38-40, 44, 46, 178, 191, 215, 224, 303, 315
soyut emek 160, 162, 235
soyutlama 30, 33, 34, 36, 71, 94, 149, 167, 173, 178, 185, 187, 235, 276, 278, 291, 295, 327
sömürü 161, 162, 228, 264, 298, 302, 311, 335, 337

teknolojik/bilimsel 198, 199
teleoloji 177, 181, 191-195, 198, 201, 202, 205, 206, 272, 279, 301
temel/üstyapı, diyalektiği 18, 188, 201, 204, 206
Therborn, Goran 48, 49, 78
Troçki, Lev 11, 18, 208-213, 215, 217, 219-221, 232, 241

ulusal 9, 211, 253, 262, 266
üretim biçimi 16, 19, 62, 167, 211, 234, 301

Whitehead, Alfred North 102, 114, 120, 140, 141, 145, 146, 165, 166
Wright, Erik 27, 46

yabancılaşma 17, 24, 30, 37, 46, 88, 94, 105, 109, 110, 161, 181, 206, 235, 304, 316
yadsımanın yadsınması 16, 47, 57, 106, 108, 224, 240
Yunan felsefesi 319, 336

Bu seçki çeşitli bilim dallarından Kuzey Amerikalı, Avrupalı ve Asyalı önde gelen diyalektik kuramcılarını bir araya getiriyor. Yazarların birçoğu, bilimsel indirgemecilikten sistem kuramına ve postmodernizme kadar uzanan karşıt metodolojik çerçeveler ile diyalektik yaklaşımları kıyaslıyor. Bazıları, Marx'ın ekonomi politik eleştirisinde diyalektik metodolojinin taşıdığı merkezî önemi vurguluyor. Diğerleri de yaşadığımız kapitalist toplumun temel özelliklerini kavramak ya da niteliksel açıdan üstün bir yaşam biçimine ilişkin umutları ve bunun gerçekleştirilmesine yardım edecek toplumsal etkenlik biçimlerini irdelemek için diyalektik yaklaşımlardan yararlanıyor. Bu seçki, diyalektiğin bir dizi kurala ya da ilkeye indirgenemeyeceğini ve diyalektik gelenek içinde çalışan kuramcıların her konuda aynı görüşü paylaşmadıklarını ortaya koyuyor. Ama bu kitap, günümüzde kuramsal ya da kılgısal öneme sahip alanlar arasında, diyalektik bir yaklaşımın –ayrı görünen şeylerde karşılıklı bağlantılar bulmaya çalışan, ayrı görünen şeylerde ilerleme ve değişim arayan bir yaklaşımın– gerekli olmadığı neredeyse hiçbir alanın bulunmadığını da saptıyor.

20 TL. KDV DAHİL

ISBN: 978-605-5541-88-0

Yordam Kitap